НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ



В. Н. Кузнецов

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

СЕРИЯ "НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ"
11/1976

НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ

Серия «Научный атеизм»
№ 11, 1976 г.
Издается ежемесячно с 1964 г.

В. Н. Кузнецов,
доктор философских наук

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1976

Кузнецов В. Н.

К89 Современная буржуазная философия и религия. М., «Знание», 1976.

64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Научный атеизм», 11. Издается ежемесячно с 1964 г.)

В брошюре рассматриваются наиболее влиятельные течения современной буржуазной философии и использование их для поддержки и модернизации религиозной веры. На большом фактическом материале показывается полная несостоятельность всех попыток философского обоснования религии, переживающей вместе с буржуазной философией глубочайший кризис.

К $\frac{10506-170}{073(02)-76}$ 21—76 1ФБ

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об отношении между религией и философией сразу же остро встал при возникновении последней в древнем мире, где раньше в качестве мировоззрения безраздельно господствовали религиозно-мифологические представления. Самые первые проявления философской мысли, носившие стихийно-материалистический характер, оказались направленными против веры в богов как созидателей и высших правителей мира. Это особенно четко обнаружилось при зарождении древнегреческой философии (VII—VI вв. до н. э.), один из наиболее ярких представителей которой Гераклит Эфесский утверждал: «Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим». Наиболее основательно античный атеизм был разработан в учениях Демокрита, Эпикура, Лукреция.

Однако в античном мире существовали многочисленные философы и другого направления, утверждавшие нематериальность основ бытия. Платоном эти взгляды были оформлены в целостную концепцию; доминировали они также в учении Аристотеля и философии неоплатоников. Философы этого направления приходили к выводу о божественном устройстве мира, критикуя древнюю мифологию лишь за ее недостаточно спиритуалистическое представление о богах. «Линия Платона» сыграла существенную роль при разработке «отцами церкви», наиболее крупной фигурой из которых был Августин (354—430), философских основ христианства. От него ведет свое начало августинианство как одна из главных тенденций христианского философствования.

В средние века, когда произошла исторически обусловленная клерикализация общественной жизни, христианская и иные религии низвели философию до роли служанки теологии. Но и под теологической оболочкой продолжалось противоборство «линии Демокрита» и «линии Платона» со всеми вытекающими отсюда

для религии последствиями. Это противоборство вновь стало явным в эпоху Возрождения и особенно Нового времени, когда передовая философская мысль успешно освобождалась из-под диктата теологии.

В странах Западной Европы домарксовский атеизм достиг вершины своего развития в учениях ряда французских философов XVIII в. (Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций) и великого немецкого философа Фейербаха (1804—1872). Вместе с тем немало выдающихся мыслителей Нового времени (Лейбниц, Беркли, Кант, Шеллинг, Гегель и др.), критикуя средневековую схоластику, стремились новыми философскими аргументами укрепить веру в бога.

Научно обобщая многовековой процесс философского развития, классики марксизма-ленинизма выявили в нем борьбу двух непримиримо-противоположных направлений — материализма и идеализма, первый из которых, опирающийся на науку, принципиально враждебен религии и с необходимостью ведет к атеизму, а второй столь же закономерно тяготеет к религии и является ее теоретической основой. Ленин указывал, что философский идеализм «всегда сводится, так или иначе, к защите или поддержке религии» [1], и что «идеализм философский есть... *дорога* к поповщине...» [2]. В работах Ленина убедительно показано, что своими учениями философы-идеалисты оказывают теоретическую помощь религии даже в тех случаях, когда это не входит в их сознательные намерения, потому что фидеисты, т. е. сторонники религии, стремящиеся подчинить разум вере и «неуклонно воздействовать на массы», обращают «на пользу себе малейшее шатание философской мысли» [3]. Поэтому идеализм определяется Лениным как «утонченная, рафинированная форма фидеизма...» [4].

Выявление Лениным замаскированного фидеизма в модных течениях и школах буржуазной философии конца XIX — начала XX в. происходило параллельно с разоблачением иллюзии, будто

---

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, с. 43.
[2] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.
[3] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.
[4] Там же.

им удалось стать мировоззренчески нейтральными. «Новейшая философия,— подчеркивал Ленин,— так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм»[5]. Важную роль при критике философского фидеизма играло раскрытие новых черт его направленности против науки: «Современный фидеизм вовсе не отвергает науки; он отвергает только «чрезмерные претензии» науки, именно, претензию на объективную истину»[6]. Ориентируя марксистское исследование на проникновение в мировоззренческую суть течений новейшей буржуазной философии (отличающейся неадекватностью самохарактеристик), Ленин указывал, что «...о философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают («позитивизм», философия «чистого опыта», «монизм» или «эмпириомонизм», «философия естествознания» и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»[7].

Все эти методологические положения Ленина имеют самое актуальное значение при исследовании отношения к религии различных течений современной буржуазной философии — неотомизма, персонализма, тейярдизма, экзистенциализма, неопозитивизма. Те буржуазные философы, которые откровенно защищают веру в бога, утверждают, как правило, что делают это они не вопреки разуму и науке, а якобы в полном соответствии с ними. Эти философы аттестуют себя решительными противниками фидеизма, иррационализма и даже идеализма. Еще более открыто открещиваются от фидеизма и идеализма буржуазные философы, стремящиеся отделить свои учения от религии или даже противопоставить их ей.

Как справедливо отмечал исследовавший эти вопросы профес-

---

[5] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.
[6] Там же, с. 127.
[7] Там же, с. 228.

сор Т. И. Ойзерман, «среди современных буржуазных философов, учения которых используются клерикалами, немало таких, кто считает себя иррелигиозным или даже атеистом. Поэтому разоблачение фидеистской сущности современной буржуазной философии невозможно без критики ее подчас «антифидеистского», а иногда даже «атеистического» облачения»[8].

Особая актуальность исследований такого рода обусловлена тем фактом, что в условиях нынешнего углубления кризиса религии и напряженных попыток укрепить ее за счет обновления[9] вопрос об отношении между религией и различными течениями современной философии интенсивно обсуждается как католиками, так и сторонниками протестантизма, говорящими о «новых временах в христианской философии». Усилия клерикалов направляются на то, чтобы поставить на службу религии буквально все разновидности буржуазной философской мысли, опираясь на свойственный им идеализм и агностицизм.

НЕОТОМИЗМ

Неотомизм является одним из основных течений современной буржуазной философии. Он начал формироваться после того, как энцикликой «Этерни патрис» (1879) папы Льва XIII была поставлена задача утвердить в мире авторитет христианской философии, возрождая и разрабатывая с этой целью учение крупнейшего представителя средневековой схоластики Фомы (лат. Thomas) Аквинского (1225—1274), объявленное «вековечной философией» (philosophia perennis)[10].

В XIII в. это учение, получившее название томизма, явилось

---

[8] Т. И. Ойзерман. Кризис современной буржуазной философии и фидеизм.— В кн.: Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах. М., 1962, с. 5.

[9] См.: М. П. Новиков. Современный религиозный модернизм. М., 1973.

[10] См.: В. И. Гараджа. Неотомизм, разум, наука. М., 1969; М. В. Желнов. Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971; Т. И. Ойзерман. Неотомизм — философия современной реакционной буржуазии. М., 1959.

теоретическим оружием в борьбе католической церкви с начавшим распространяться в Западной Европе материалистическим переосмыслением философии Аристотеля (аверроизм), в соответствии с которым отрицалось творение мира богом, бессмертие души и подчинение разума вере. Августинисты, опиравшиеся на платоновское наследие, показали себя бессильными аргументированно полемизировать с аверроистами, но на это оказался способен Фома за счет искусного (хотя, в сущности, совершенно несостоятельного) истолкования аристотелевских воззрений в противоположном, приемлемом для церкви духе. Используя противоречивость философии Аристотеля и вместе с тем совершая величайшее насилие над последней, Фома исключил из нее все материалистические положения и диалектические искания, выдвинул на первый план и абсолютизировал ее идеалистическо-теологические моменты, соединив их с догматами христианства.

Средства аристотелевской силлогистической логики были использованы Фомой для развертывания серии «рациональных» аргументов в пользу бытия божия. Как отмечал Ленин, «из логики Аристотеля... сделали мертвую схоластику... Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»[11]. Не сразу, но сравнительно быстро католические иерархи разобрались, насколько томизм соответствует интересам церкви. В 1323 г. Фома Аквинский был причислен к лику святых, а его учение стало новой философско-теологической догмой католицизма. Правда, в рамках самой схоластики XIV—XV вв. томизм подвергался основательной критике, но церковь всей силой своей тогдашней власти утверждала его непререкаемый авторитет.

В эпоху Возрождения и еще более Нового времени усиливающиеся атаки на томизм стали отличительной чертой передовой философской мысли в ее борьбе против средневековой схоластики. Во второй половине XVIII в., когда великие французские материалисты полностью развенчали всевозможные доказательства бытия божия и блестяще обосновали атеизм, теоретический разгром томизма был завершен. Но на протяжении всего этого

[11] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 325, 326.

периода католическая церковь цепко держалась за томизм, последовательно отвергая все новые варианты философского обоснования религии. Социальной косности верхов этой церкви, которая вплоть до начала 70-х гг. XIX в. продолжала выступать в защиту окончательно изжившего себя к тому времени феодально-абсолютистского строя, соответствовала иллюзия, что можно не заботиться о модернизации своего теоретического арсенала и чисто авторитарным путем навязывать современным верующим средневековый способ решения философских проблем, игнорируя возникшие в последующие столетия вопросы.

Знаменательно, что первый этап пересмотра католической церковью своих отношений к современности, имевший место в конце XIX в. при Льве XIII, начался с определенных новшеств в области философии, а завершился энцикликой «Рерум новарум» (1891), которая означала переход папства к поддержке буржуазного общества и противодействие социалистическим революциям.

Социальной доктрине Льва XIII предшествовала философская доктрина, сформулированная в его же энциклике «Этерни патрис». Учитывая настроения многих католических мыслителей, с которыми ему довелось общаться во время многолетнего пребывания в Бельгии в качестве посланца папского престола, Лев XIII поставил задачу восстановить авторитет учения Фомы Аквинского, превратив его в «новую философию для новых времен». Так было положено начало философии, которая получила название «неотомизм», хотя многие видные ее сторонники считали этот термин неверным, поскольку он бросает определенную тень на томизм как таковой. Поэтому они предпочитали называть свою философию просто томизмом или в крайнем случае современным томизмом. Томизм был объявлен ими непреходящей, постоянно полной жизненных сил, «вековечной» философией. На протяжении почти ста последующих лет Ватикан активно поддерживал неотомизм, насаждал его как свою официальную философию, изучение которой было обязательным в подчиненных католической церкви учебных заведениях.

Первоначальным центром разработки неотомизма явился Лувенский университет в Бельгии, где в 1880 г. по указанию папы

была учреждена кафедра томистской философии, преобразованная в 1893 г. в Высший институт философии. Д.-Ж. Мерсье, возведенный спустя несколько лет в сан кардинала, стал во главе многочисленной группы бельгийских томистов. Позже были созданы другие центры томизма: Академия св. Фомы в Ватикане, католические институты в Париже, Милане и ряде других городов. Начальный период развития неотомизма, продолжавшийся до первой мировой войны, был ознаменован, с одной стороны, публикациями работ Фомы и комментированием их, а с другой — стремлением вычленить и представить в систематизированной форме содержащиеся в них философские положения. Критикуя те или иные течения и школы буржуазной философии (позитивизм, юмизм, кантианство и неокантианство, бергсонизм), неотомисты пытались использовать в них все те моменты, которыми дискредитировались познавательные возможности научного знания и подрывалось материалистическое миропонимание. В это время влияние неотомизма ограничивалось кругами католиков.

Во второй период, простирающийся между двумя мировыми войнами и охватывающий 20—30-е гг., начинается экспансия неотомизма за пределы этих кругов, хотя его удельный вес в буржуазной философии еще не является большим. Растущий авторитет среди неотомистов приобретают два французских философа, деятельность которых началась еще в 10-е гг.,— Жак Маритен (1882—1973) и Этьен Жильсон (р. 1884). Работы Жильсона посвящены преимущественно характеристике сущности философских воззрений Фомы, а Маритен сосредоточил внимание на освещении с томистских позиций современных проблем онтологии, гносеологии, естествознания, морали, политики, педагогики, искусства. При всех различиях, которые существовали между Маритеном и Жильсоном (первого нередко считали воплощением обновленческой линии в современном томизме, а второго — консервативной и именовали «палеотомистом»), обоих их сближает проведение «жесткой линии» в неотомизме, выражающейся в намерении решительно отмежеваться от других течений буржуазной философии и разрабатывать томизм исключительно на основе свойственных ему самому принципов.

В начале третьего периода (с середины 40-х до середины 60-х гг.) Жильсон и Маритен, влияние которых еще более возросло, резко отграничили неотомизм от вышедшего на авансцену буржуазной философии экзистенциализма.

Маритен и Жильсон могут быть названы лидерами «классического» неотомизма, который на длительное время занял господствующее положение в неосхоластике, оттеснив на задний план и заглушив другие варианты современного переосмысления учения Фомы, хотя они и продолжали существовать.

После второй мировой войны неотомизм широко распространяется в капиталистическом мире, становясь одним из трех основных течений современной буржуазной философии.

Неотомисты претендовали на разработку последовательно «реалистического» учения о бытии, объявляли себя обладателями «интеллектуалистской» теории познания. Существенным пунктом программы «возрождения» томизма было обещание устранить ранее присущий ему острый конфликт с научным естествознанием, признав его автономию. Главное же заключалось в утверждении, что неотомизм доказывает, что правильно ориентированное человеческое знание в своем высшем развитии с необходимостью приходит к выводу о существовании бога-творца и промыслителя, достигая тем самым гармонии с религиозной верой. Однако реализация всех этих замыслов натолкнулась на непреодолимые препятствия.

Отдавая в своей онтологии дань убежденности подавляющего большинства людей в том, что природа существует вне и независимо от человеческого сознания, неотомисты затем покидают позицию реализма и ставят существование природы в зависимость от миросозидающей активности бога. Бог рассматривается неотомистами (в соответствии с христианской ортодоксией) как «чистый дух» и ему приписывается способность творить материю из ничего. Так со всей очевидностью обнаруживается, что основной вопрос философии неотомисты решают идеалистически, отличаясь от других идеалистов только иным пониманием того, что представляет собой то имматериальное начало, которое признается всеми ими первичной реальностью.

Одной из особенностей неотомистской онтологии является попытка доказать, что «достаточно существования вещей, чтобы был необходим бог. Придадим,— писал Маритен,— былинке мха или мельчайшему муравью присущее им значение онтологической реальности, и мы более не сможем игнорировать устрашающую длань, которая создала нас...» [12].

В основе маритеновских доказательств бытия бога, варьирующих соответствующие аргументы Фомы, лежит несколько философских постулатов идеалистическо-метафизического порядка. Во-первых, в противоречии с достижениями современного естествознания Маритен отрицает саму возможность развития природы под влиянием материальных импульсов. На этом основании делается заключение, будто объяснить существование растительных и животных организмов можно только актами божественного творения. Во-вторых, отвергая диалектико-материалистическое понимание каузальности (причинности), в свете которого материальный мир рассматривается как извечно существующая причина самого себя, Маритен рассуждает, что если всякая отдельно взятая вещь имеет некоторую внешнюю причину своего существования, то такая причина должна быть и у природы в целом; в роли этой причины может выступить лишь бог. В-третьих, не поднимаясь до постижения диалектического единства общего, особенного и единичного в бытии, Маритен смотрит на всякое свойство или качество, обнаруживаемое в различных вещах, как на производное от так называемых «совершенств». Здесь имеются в виду абстрактно-всеобщие определенности, оторванные от материального бытия, поставленные над ним в качестве первичных реальностей и потому находящие «естественное» место своего бытия в боге.

Как гносеологи, неотомисты, с одной стороны, провозглашали свою приверженность интеллектуализму, заявляя, что «разум создан для истины», и что «разум... есть способность, посредством которой дух становится адекватным реальности...» Но, с другой стороны, в писаниях неотомистов дифирамбы человеческому интеллекту постоянно сопровождаются предостережениями об «опас-

---

[12] J. Maritain. Distinguer pour unir... Paris, 1932, p. 212.

ности» его выхода из подчинения религиозной вере. В глазах Маритена автономный разум — это «немощный царь, который шествует, опираясь на слепых рабов, и который, едва он перестает следить за ними, безрассудно позволяет себя увлечь в болота, окружающие его путь». Под «слепыми рабами» подразумеваются чувства человека, а под «болотами»... — атеистические выводы материализма. От этой пугающей католического философа перспективы могут уберечь лишь наставления церкви: «Вера дополняет и завершает разум...; вера есть полное и добровольное принятие разумом истин, открытых богом,— истин, хранительницей которых является церковь» [13].

Высказанный Маритеном и другими неотомистами взгляд на соотношение разума и веры есть не что иное, как едва замаскированный фидеизм.

В полном соответствии с такого рода фидеизмом строится маритеновское учение об иерархии видов знания. Прежде всего оно подразделяется на область рационального знания и возвышающуюся над ним область «супрарационального» знания, представляемого как высшая «мудрость». В рациональном знании Маритен различает три последовательные ступени: низшая ступень отведена «физике», охватывающей совокупность наук о природе; на второй, более высокой ступени помещена «философия природы»; третью же, самую высшую в этой области ступень занимает «метафизика», вершину которой, в свою очередь, образует «естественная теология», выдвигающая серию «рациональных» аргументов в пользу бытия бога и наделяемая прерогативой диктовать свое понимание мировоззренческих вопросов всем видам знания.

Крайняя фидеистичность предложенной Маритеном классификации знаний становится вполне отчетливой, когда располагаемое в ней еще выше «супрарациональное» знание прямо отождествляется им с религиозной верой. Выделяя и здесь две ступени, Маритен ставит на нижнюю из них ординарную веру подавляющего большинства религиозных людей, которая основывается на

[13] J. Maritain. Antimoderne. Paris, 1922, p. 37—38.

«божественном откровении», запечатленном в «священных писаниях», хранимом и авторитарно возвещаемом церковью,— это область «откровенной» теологии. На верхней же ступени «супрарационального» знания помещено так называемое «блаженное видение», определяемое Маритеном как непосредственное созерцание бога немногочисленными религиозными избранниками — «святыми» — в состоянии мистического экстаза. Именно христианской мистике (в ее ортодоксальном варианте) Маритен приписывает роль высшей инстанции в мировоззренческих вопросах. Он заявляет, что «имеется много проблем, относящихся к судьбе человека и действованию вселенной, которые метафизика ставит, но не решает или же решает несовершенным образом, и решение которых, даваемое верой, постигается во всей его истине и адекватности лишь в свете созерцания по наитию».

Именно с позиций своего учения о структуре человеческого знания, прекрасно выражающих суть воззрений на него всех неотомистов, Маритен попытался устранить противоречие между развивающимся естествознанием и религиозными представлениями о мире, заявляя, что «трагическое недоразумение» между позднесхоластической философией и закладывавшими основы нового понимания природы учеными XVI—XVII вв. было главной причиной упадка традиционного томизма.

Непростительной ошибкой схоластиков той эпохи Маритен считал такое их вмешательство в вопросы «физики», которое выражалось, например, в навязывании астрономам вслед за Фомой аристотелевско-птолемеевских взглядов на форму и размеры Земли, на положение и движение различных небесных тел в пространстве. По мнению Маритена, «физика» может и должна существовать отдельно от «философии природы» и тем более от «метафизики». В четком разграничении первых двух дисциплин Маритен видит необходимый корректив к учению Фомы, а вместе с тем и Аристотеля, подчеркивая, что физика не может не обновляться по мере естественнонаучных открытий.

Однако независимость естествознания от неотомистской философии признается ее приверженцами в столь узких пределах, а значимость естественнонаучных открытий так ограничивается,

что понимание сущности природы остается и в неотомизме, по сути дела, подчиненным теологическим догматам. Вопреки истине, естествознание трактуется неотомистами, с одной стороны, как чисто фактографическая дисциплина, а с другой — как совокупность таких теоретических построений, которые не имеют онтологического смысла. И если неотомисты готовы признать описательно-констатирующую сторону естественнонаучных открытий, отказываясь, например, в свете достижений современной химии от аристотелевского учения о четырех элементах бытия в пользу нынешнего научного представления о более чем ста элементах менделеевской таблицы, то эти философы считают себя вправе отвергать любой вытекающий отсюда мировоззренческий вывод о сущности природы в той мере, в какой он представляется им противоречащим тому, что они называют томистской «философией природы» и «метафизикой». Эти части томистской доктрины объявляются имеющими непреходящую ценность.

Метафизически отрывая качественную сторону бытия от количественной, Маритен утверждал, что первостепенная роль в естествознании процедур измерения и исчисления якобы означает принципиальное невнимание «физиков» к сущности вещей, имеющей качественный характер. В то же время он безоговорочно и некритически принял агностический тезис махистских, конвенционалистских[14] и неопозитивистских «философов науки», согласно которым естествоиспытатели формулируют свои выводы не относительно объективной реальности, а применительно к искусственно созданным научной абстракцией объектам и конструкциям. Из этой ложной интерпретации науки возникает утверждение, что «хотя физик хочет проникнуть в тайны материи, сам тип знания, с которым он связан, не позволяет ему доходить до природы материи в ней самой...»

С этой агностической точки зрения Маритен упрекает ученых-

---

[14] Конвенционализм — идеалистическое истолкование науки, согласно которому в основе математических и естественнонаучных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции), выбор которых регулируется лишь соображениями удобства, целесообразности, принципом «экономии мышления» и т. п.

естественников Нового времени за то, что они постоянно и смело вторгались в область мировоззренческих проблем, приходя к антитеологическим выводам и давая богатейший материал для построения последовательно материалистического мировоззрения, радикально отрицающего религию. В то же время передовых философов этой эпохи Маритен винит в якобы незаконном придании ими мировоззренческого значения гелиоцентрической системе Коперника, эволюционной теории Дарвина и другим великим открытиям в области изучения природы. В полном противоречии с тем, чему действительно учит вся история отношений между философией и естествознанием, Маритен заявлял: «Вообразить себе, что философские учения должны трансформироваться по мере научных революций, было бы столь же абсурдным, как и представить себе, что наша душа изменяется в зависимости от различных питательных веществ, которые мы вводим в свой организм» [15].

Собственная маритеновская «философия природы» под видом «философских фактов» предлагает ряд банальных констатаций, вульгаризирующих аристотелевскую натурфилософию и не говорящих естествоиспытателям ничего нового относительно природы: «факт, что нечто существует; факт, что существует множественность; факт, что существует познание и мысль; факт, что существует становление...» Когда же эти «философские факты» интерпретируются в свете томистской «метафизики», то естествознанию навязываются противоречащие его действительной сути мировоззренческие положения. Дело в том, что в качестве первого раздела этой «метафизики» выступает объективно-идеалистическая философия, рассматривающая «абстрактные и очищенные от всякой материи объекты, удерживая в вещах лишь само заключенное в них бытие...» Этой неправомерно дематериализованной идее бытия придается онтологический примат по отношению к реальным, качественно определенным материальным видам бытия. Отсюда идет прямой путь к утверждениям «естественной теологии» о том, что в иерархической структуре такого бытия одну из

---

[15] J. Maritain. Distinguer pour unir.., p. 102.

высших ступеней занимают сотворенные «чистые духи» (ангелы и т. д.), а на ее вершине находится несотворенный «чистый дух», все творящий и всем правящий,— всемогущий бог.

Если догматическое содержание католической теологии сохраняется Маритеном во всем его объеме и объявляется в принципе незатрагиваемым какими угодно новыми истинами естествознания, то от последнего — после неотомистских манипуляций с ним — остается лишь безжизненная тень. Реальные же естественные науки продолжают находиться в непримиримом противоречии с томистской и любой иной теологией.

Как в учении о бытии, так и в учении о познании «классическому» маритеновско-жильсоновскому неотомизму, который в наибольшей мере является верным сущности учения Фомы и в то же время отличается самыми активными попытками сделать это учение философски действенным в современных условиях, не удалось ни осуществить его развития и соответствующего обновления, ни продемонстрировать его способность к плодотворной разработке современных мировоззренческих проблем. Модернизация философских положений томизма ограничилась лишь усвоением современной терминологии, многочисленными новыми определениями понятий, т. е. чисто формальной стороной учения, оказавшегося в своей содержательной части неизлечимо закостенелым и безнадежно омертвевшим.

Действительные новшества появлялись в произведениях неотомистов только тогда, когда они отходили от буквы и духа учения Фомы. Это касается прежде всего выдвигаемой Маритеном со второй половины 30-х гг. социально-политической концепции «интегрального гуманизма». Отказываясь видеть современный идеал «христианской цивилизации» в клерикальном средневековье и осуждая многовековой социальный консерватизм католической церкви, Маритен призвал христиан не ограничиваться вероисповедными заботами, а принять самое активное практическое участие в созидании на земле нового мира, где «страх и нищета не будут более давить на народы и индивиды, где слепой требовательный национализм уступит место организованному международному сообществу, где угнетение и эксплуатация человека человеком будут

уничтожены, и каждый сможет участвовать в общем наследии цивилизации, чтобы жить действительно человеческой жизнью».

Сыграв существенную роль в обосновании католического обновленчества, программа «интегрального гуманизма» явилась попыткой Маритена включить в католицизм некоторые популярные идеи и лозунги освободительного движения (лишив их при этом революционного характера) трудящихся, выработанных на совершенно иных, противоположных томизму и христианской религии идейно-теоретических основаниях. Маритен безуспешно пытался набросить на прогрессивную социальную деятельность теологический покров, объявляя ее в конечном счете стимулированной христианскими заповедями и потому рассматривая каждого участвующего в ней человека (будь он даже атеист) отмеченным «благодатью Христа» и «невидимо находящимся в видимой церкви».

В середине 60-х гг. послевоенный «бум» неотомизма сменился острейшим кризисом [16], открывшим четвертый, быть может, заключительный период в истории этого философского течения. Теоретические слабости даже наиболее внушительных построений Маритена в области онтологии, гносеологии, натурфилософии были давно замечены не только критиками неотомизма, но и многими его приверженцами. II Ватиканский собор (1963—1965) своим обновленческим курсом сильно укрепил позиции многочисленной группы неотомистов, которая давно уже выражала несогласие с маритеновско-жильсоновской «жесткой линией» и была уверена в необходимости органического переплетения томистских идей с положениями возможно большего числа других течений и школ антиматериалистической философии.

Правда, в принятом на соборе «Декрете о подготовке священников» все еще рекомендуется «брать за образец св. Фому», а в декларации «О христианском воспитании» говорится о том, что в католических учебных заведениях следует идти «по стопам Док-

---

[16] Он подробно охарактеризован в посвященной томизму и неотомизму кн.: Б. Э. Быховский. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973.

торов церкви, в особенности же св. Фомы Аквинского»[17]. Однако даже в аналогичных выступлениях Павла VI речь идет ныне именно о рекомендациях учиться у Фомы, а не о категорических предписаниях. Само значение этих рекомендаций ослабляется недвусмысленными высказываниями папы, что христианской вере следует учиться прежде всего у Августина, а это служит ободряющим знаком для многочисленных современных августианцев, являющихся противниками томизма. В этих условиях президент папского института средневековых исследований в г. Торонто (долгое время возглавлявшегося Жильсоном) А. К. Пэжи в 1966 г. заявил о «нынешней неудовлетворенности томизмом во многих кругах, в том числе и в католических философских кругах».

В настоящее время в лагере католических философов, говорящих о своей приверженности принципам томизма, господствует убеждение, что исключительно на своей собственной основе он не в состоянии развиваться и выступать в роли современной философии. Формулируя данное убеждение, один из этих философов М. Ф. Грисбах заявил, что «открытость к всем видам и направлениям мысли не только соответствует послесоборному интеллектуальному климату, но даже рассматривается как единственное подлинно христианское интеллектуальное движение». Теперь католические мыслители с возрастающим вниманием относятся к имеющим уже двадцатилетнюю давность словам неотомиста Ван Стеенбергена о том, что «феноменология поставляет нам часто изумительные анализы, которые мы можем широко использовать в наших интересах», и что «экзистенциализм также помогает нам обнаружить некоторые ценности и избежать некоторых заблуждений». Горячим приверженцем синтеза томизма с феноменологией Гуссерля (1859—1938), явившейся методологической основой современного экзистенциализма, выступает голландский философ В. А. Люйпен, стремящийся доказать, что его можно прекрасно совместить с «трансцендентным абсолютом, который схоластиче-

---

[17] Цит. по: Ю. Грудзень. Томизм и современность.— В кн.: Вопросы научного атеизма, вып. 17. М., 1975, с. 140.

ская философия отождествляет с богом как первоначалом и причиной всего сущего...».

В последнее время к включению в неосхоластику элементов экзистенциализма особенно настойчиво призывают западногерманские философы И. Б. Лотц и И. де Фриз. Поиск религиозными мыслителями философских союзников развертывается и в направлении к различным формам неопозитивизма.

Канадский философ Д. Вайсхейпл, мечтающий о еще одном «возрождении томизма как христианской философии», готов заимствовать живые идеи откуда угодно, и потому он говорит об ожидаемом им в будущем томизме как учении, включающем «историцизм, экзистенциализм, эволюционизм, диалектический материализм (?!), лингвистическую философию и феноменологию».

Переход от злобного осуждения марксистской философии к намерению установить оплодотворяющие томизм контакты с ней — интереснейшая особенность современной неосхоластики. Если австрийский неотомист И. М. Бохеньский в пасквильной работе 1950 г. категорически отвергал диалектический материализм, то к 1967 г. он круто изменил курс и выступил с заявлением, что якобы «сходства между томизмом и марксизмом-ленинизмом многочисленны и иногда поразительны... Никакие другие философские школы не имеют между собой так много общего». Люйпен еще в 1964 г. писал, что «философия Маркса принадлежит к перманентным и классическим созданиям философии», в силу чего «каждый подлинный философ должен быть и марксистом, подобно тому как он должен быть и платоником, и томистом, и картезианцем». По мнению еще одного современного ревнителя томизма Л. Дюара, учения Фомы Аквинского и Карла Маркса «можно соединить непрерывной линией», хотя она и «не будет прямой».

Надо подчеркнуть, что намечаемая неосхоластиками программа «конвергенции» томизма и марксизма предусматривает весьма существенные изменения последнего. Один из поборников этой программы М. Анри, формулируя задачу «переработки марксизма в духе эпохи», утверждал, что «мысль Маркса не имеет никакого глубокого отношения к материализму... Что касается диалектики, то она играет у Маркса лишь второстепенную роль...». В своих

попытках ассимилировать марксизм, современные неотомисты выхолащивают его диалектико-материалистическое содержание, заимствуя ревизионистские интерпретации и одновременно увеличивая их число.

Имея в виду обновленческие устремления неосхоластиков, Пэжи предупреждает и вместе с тем успокаивает: «Не так важно, будем ли мы называть результат томизмом. Важнее то, что этот результат будет иметь хорошие человеческие шансы стать живой философской реальностью». Спасение религиозной философии любой ценой — таков смысл этих заявлений, в которых выражается готовность выбросить за борт терпящего бедствие корабля неосхоластики его прежнюю надежнейшую опору — томизм, который ныне стал восприниматься как слишком обременительный груз средневековья. Думается, однако, что до тех пор пока будет существовать жесткая католическая догматика и папский престол, претендующий на монополию в определении ее смысла в каждый данный момент истории, не исчезнет потребность в выдвижении хотя бы какой-то философской системы, опирающейся на церковно-теологическую традицию. В этих условиях более или менее значительные элементы модернизируемого томизма не могут не сохраняться в арсенале неосхоластической философии.

ПЕРСОНАЛИЗМ

Влиятельным течением религиозной философии эпохи империализма явился персонализм, выступивший в двух главных разновидностях. Первая, американская, сформировалась на базе протестантизма, а вторая, французская, явилась по преимуществу католической, что отразило известную общность устремлений философской мысли в обеих основных формах «западного» христианства. Рождение американского персонализма датируется 1887 г., и он был одним из ведущих течений буржуазной философии США вплоть до начала 60-х гг. Французский персонализм возник почти полустолетием позже — в 1932 г., и поныне имеет большой удельный вес в буржуазной философской мысли Франции. Ведущими фигурами американского персонализма были Э. Сэт (Прингл —

Паттисон), Б. Боун, Д. Хауисон, М. Калкинс, У. Хокинг, Р. Флюэллинг, Э. Брайтмен. Главные теоретики французского персонализма — Э. Мунье и Ж. Лякруа; значительное участие в его разработке приняли М. Недонсель, П.-Л. Ландсберг, Г. Мадинье, Д. де Ружмон, М. Дюфрен, П. Рикёр, Ж.-М. Доменак и др.

В американском персонализме онтологическая и гносеологическая концепции складывались в противопоставлении одновременно абсолютному идеализму гегелевского типа, спенсеровскому позитивизму и естественнонаучному материализму; более поздний французский персонализм в названной области противопоставлял себя неотомизму, ряду разновидностей экзистенциализма, марксистскому материализму. Как американский, так и французский персонализм был выражением августинианской линии христианского философствования.

В гносеологическом отношении персонализм является иррационалистической философией, хотя в нем чрезвычайно развита система обосновывающей его аргументации, т. е. использования рациональных средств. Персоналистская критика познавательной мощи человеческого разума базируется прежде всего на компрометировании науки, отрицании ее способности создавать объективно значимую систему развивающихся знаний о мире и человеке. Некритически воспринимая ошибочный вывод Спенсера о наличии для науки обширной области «непознаваемого», охватывающей первоосновы бытия, Хокинг и вместе с ним другие американские персоналисты сочли твердо установленным, что для науки совершенно закрыты понимание «явлений жизни и духа», объяснение процесса возникновения человеческого бытия с присущим ему сознательным целеполаганием. Для обоснования того же тезиса французские персоналисты привлекли агностические заключения более современных буржуазных «философов науки» — махистов, конвенционалистов, неопозитивистов. Лякруа, выступающий в роли главного гносеолога французского персонализма, заявлял, что «всякая научная система зависит от совокупности постулатов», что эти постулаты выдвигаются учеными совершенно произвольно, «свободно», так что научный «рационализм базируется на выборе, точнее на пари», и потому в этой области

«всякое познание есть смесь науки и веры», причем последней принадлежит определяющая роль. С этой точки зрения «наука есть только необходимый, но недостаточный элемент всякого верования»[18].

Отрицание за наукой способности познавать объективную реальность является для персоналистов исходным пунктом, чтобы прийти вместе с Боуном к формулированию следующего субъективистского «закона души»: «Все, чего требует душа для удовлетворения своих субъективных интересов и склонностей, может быть допущено как реальное...»[19]. Надо подчеркнуть, что в качестве своего рода эталона человеческой «души» у персоналистов выступило фактически лишь религиозное сознание, которое было свойственно им самим. Столь же неправомерно были абсолютизированы ими в качестве якобы «общечеловеческих» включенные в это сознание положения идеалистическо-спиритуалистической философии. Таким образом, широко распространенные в буржуазном обществе религиозно-мистические явления были неправомерно истолкованы как присущие для человеческого сознания в целом.

Наиболее четко это персоналистское кредо было сформулировано в 1930 г. Калкинс. По ее убеждению, подкрепляемому лишь ссылкой на авторитет предшествующих философов-идеалистов, «вселенная содержит специфические духовные реальности...» Она «насквозь духовна по своему характеру, так что все реальное в конечном счете духовно, а следовательно, личностно по своей природе». Наконец, Калкинс постулирует, что «вселенная буквально и точно есть всевключающее Я, подлинными частями или членами которого являются все меньшие Я»[20]. Под «меньшими Я» имеются в виду человеческие личности, а под «высшим Я» — бог.

На заре персонализма Боун ставил человека не просто в под-

---

[18] J. Lacroix. Marxisme, existentialisme, personalisme. Paris, 1966, p. 104—105, 114.

[19] B. P. Bowne. Philosophy of Theism. New Jork, 1887, p. 14.

[20] Contemporary American Philosophy. London — New Jork, 1930, v. I, p. 200—203, 209.

чиненное, но крайне приниженное положение по отношению к «божественной личности», заявляя, что «наша конечная личность никогда не может быть чем-либо иным, кроме как самым ничтожным и слабым ее образом». Впоследствии другие персоналисты избегали столь уничижительных сопоставлений, предпочитая говорить о том, что в соотношении с богом, устанавливаемом религиозной верой, человеческая личность развивается, совершенствуется, обретает высшее достоинство, но убеждение как о всесторонней зависимости человека от бога, так и о необходимости ее полного осознания, осталось навсегда краеугольным камнем персонализма, что радикально ограничивало его претензии на то, чтобы быть гуманистическим мировоззрением.

Тезис персоналистской онтологии о личностно-духовной сущности всякого бытия встречал непреодолимое препятствие в факте существования неорганической природы и всех отличных от человека существ органического мира. Персоналистские доводы в пользу этого тезиса не шли дальше воспроизведения неубедительных положений «физического» и иного идеализма о том, что современное научное исследование вещей якобы показывает «исчезновение материи» и обнаруживает в качестве их основы некое имматериальное начало, однако личностный характер последнего персоналистам приходилось просто постулировать.

Надо отметить, что рассмотрение общеонтологических вопросов не занимает в персонализме много места, и он сознательно концентрирует свое внимание на «проблеме человека».

Своим достижением персоналисты считают взгляд на человека не как на самодовлеющий индивид, но как на органически включенный в отношения с другими личностями, в результате чего человеческое бытие является «интерсубъективным».

Не видя социально-исторических основ человеческой «интерсубъективности», персоналисты обращаются за объяснением факта ее существования к иллюзорному представлению религиозного сознания о боге. По их мнению, человеческая личность прежде всего находится в постоянной коммуникации (связи) с богом как своим творцом. Эта коммуникация становится аутентичной (подлинной) у религиозного человека, который верит в бога, почитает

его и поклоняется ему. Связь же человеческой личности с другими людьми трактуется как производная от человеческо-божественной «обоюдности» и всецело определяемая в своем характере последней. Когда вера в бога ослабевает и имеет тенденцию к исчезновению, начинают, согласно персоналистам, развиваться процессы пагубного отчуждения между людьми, распада гармоничных и пронизанных любовью отношений между ними, распространения духа эгоистического индивидуализма.

Здесь вероисповедные заботы персоналистов оказываются теснейшим образом связанными с их социально-политическими воззрениями. Все они выступали с констатациями, что общество, в котором они живут, переживает глубокий и всесторонний кризис. При этом для американских персоналистов, в большинстве своем являвшихся прямыми идеологическими защитниками капитализма, было характерно стремление изобразить кризис буржуазного общества как болезнь всей современной цивилизации, а главной причиной наблюдающихся в ней конфликтов и антагонизмов объявить, как это сделал в частности Брайтмен, «борьбу духовного человека против человека природного, идеализма против материализма, религии против мирского, света против тьмы...» [21]. В жестком религиозном диктате американские персоналисты видели единственное средство обуздания казавшихся им «разрушительными» влечений человеческой души. Поэтому они выступали с резким осуждением не только атеизма, но и антиклерикализма. Создать при помощи религии ореол священности институтам буржуазного общества, сильнейшим образом скомпрометированным в сознании массы людей,— таков классовый смысл утверждений Хокинга о том, что «государство в отношении своей жизненной мотивации зависит от независимого религиозного сообщества», в силу чего их «симбиоз на основе приоритета и автономии религиозного сознания» [22] является необходимым условием преодоления кризиса «современной цивилизации». Американский персонализм зачастую оказывался рупором антикоммунизма.

---

[21] E. S. Brightman. Nature and Values. New Jork, 1945, p. 5.

[22] W. E. Hocking. The Coming Civilisation. New Jork, 1956, p. 49.

Зачинатели французского персонализма стремились отмежеваться от социального конформизма американских персоналистов. Выражая согласие с некоторыми существенными моментами марксистской критики капитализма, Мунье писал о взаимообусловленности процессов обнищания трудящихся и концентрации богатств в руках частных собственников, а в периодических кризисах капиталистической экономики усматривал свидетельство ее радикальной несостоятельности. Он признавал, что «марксистская критика формальной демократии в целом является справедливой» [23]. Свою социальную программу, выработанную во второй половине 30-х гг., персоналисты считали «революционной» и даже «социалистической» на том основании, что в ней содержались требования «радикального отрицания капитализма» и создания бесклассового общества, в котором не будет более обездоленного пролетариата и осуществится принцип «каждому — по потребностям».

Однако и в критической, и в позитивной частях программы «персоналистской и коммунитарной революции» содержались вместе с тем такие принципы, которые ориентировали не на последовательную борьбу с капитализмом, а лишь на его реформистское преобразование. Так, Мунье считал возможным ограничиться установлением некоего неопределенного «примата труда над капиталом» и не предусматривал подлинной ликвидации экономической основы капитализма. Пролетарская революция как средство уничтожения капитализма и перехода к социализму категорически отвергалась Мунье. В целом его социальная программа была сознательно разработана как альтернатива научному социализму и явилась попыткой найти свой вариант «третьего пути» общественного развития.

Создание «персоналистской и коммунитарной цивилизации», в которой исчезли бы социальные антагонизмы и признание высшей ценности за каждой личностью соединялось бы с пониманием первостепенной важности гуманных связей между всеми людьми, мыслилось Мунье как результат внедрения в мир «подлинно хри-

---

[23] E. Mounier. Qu'est que le personnalisme? Paris, 1946, p. 13.

стианских» принципов. Католическую церковь персоналисты упрекали за то, что она до сих пор неверно истолковывала смысл христианства, отделяя задачу спасения души от борьбы за улучшение условий человеческого существования на земле. Совместно с последователями Маритена французские персоналисты, у которых нашлось много единомышленников и в других странах, образовали влиятельное течение за обновление социальной позиции католицизма, которое сыграло немалую роль как в подготовке II Ватиканского собора, так и в самой его деятельности.

Что же касается притязаний на «революционность», то сами персоналисты вскоре после смерти Мунье отказались от них. В опубликованной в 1957 г. программной статье нынешнего руководителя персоналистского журнала «Эспри» Доменака говорилось, что после второй мировой войны буржуазное общество столь значительно трансформировалось в лучшую сторону, что задача его революционной ликвидации снимается с повестки дня, а частная собственность на орудия и средства производства более не может рассматриваться как препятствие на пути гуманизации отношений между людьми. С этого времени социальная критика французских персоналистов, с одной стороны, откровенно направлялась лишь против отдельных наиболее бесчеловечных сторон буржуазного общества, не затрагивая его в целом. С другой стороны, ряд персоналистских деятелей нового поколения прилагали большие, чем это ранее наблюдалось в деятельности «Эспри», усилия, чтобы посеять сомнения в правильности пути, по которому идут социалистические страны, подвергая их критике с позиций абстрактного гуманизма и идеала надклассовой демократии.

Французскому персонализму в отличие от американского никогда не был присущ агрессивный клерикализм. Вместо злобных, но бессильных проклятий по адресу секуляризационных процессов и атеизма французские персоналисты проявили готовность к спокойному диалогу с критиками религии. Констатируя, что «ныне миллионы людей живут атеистическими ценностями» [24], Ля-

[24] J. Lacroix. Le sens de l'athéisme moderne. Paris, 1966, p. 56.

круа признал, во-первых, что атеизм имеет столь прочный естественнонаучный базис, что теология должна отказаться от всяких попыток доказать бытие бога исходя из факта существования природы. Во-вторых, Лакруа склоняется перед очевидностью того, что атеизм, вопреки теологическим наветам на него, показал себя противником аморализма и выдвинул свою систему нравственных принципов гуманистического порядка. Главную силу марксизма, признаваемого самым влиятельным атеистическим учением современности, Лякруа видит в том, что он дал трудящимся массам вдохновляющую программу борьбы за решительное улучшение своей жизни, за осуществление своих экономических и политических прав.

В то же время в ходе диалога с марксистами Лякруа настойчиво пытается убедить их в том, что их мировоззрение, в сущности, не является радикальной антитезой по отношению к правильно понятой религии. Советуя марксистам принять во внимание врожденную греховность человека, т. е. согласиться с одной из важнейших христианских догм, Лакруа заявляет, что даже вырабатываемые самими людьми нравственные нормы должны быть санкционированы авторитетом бога. С другой стороны, Лакруа попытался усмотреть религиозные импликации[25] в таких сформулированных марксизмом целях социального прогресса, как ликвидация социальных антагонизмов и отчуждения людей. Неправомерно толкуя первую цель как предусматривающую уничтожение абсолютно всех противоречий и коллизий в отношениях между людьми бесклассового общества, а во вторую цель столь же необоснованно включая достижение полной «прозрачности» человеческих сознаний друг для друга, Лакруа после этого искаженного интерпретирования торжествующе заявлял, что марксизм сформулировал-де «трансисторический» и «сверхчеловеческий» идеал, который не может быть претворен в жизнь на земле и возможное осуществление которого в условиях потусторонней «вечности» немыслимо без содействия божественного «посредника».

---

[25] Импликация — положение, которое неявно включено в какую-либо систему высказываний, концепцию, теорию.

Лякруа предпринял также попытку полной ассимиляции атеизма религией, произвольно ограничив его сущность критикой антропоморфности представлений о боге. По мнению Лякруа, они неизбежно возникают при утверждении верующим человеком бытия бога, но являются недостатком и могут вести к вырождению религии в нетерпимое идолопоклонство. Поэтому всякие религиозные представления нуждаются в совершенствовании и замене их другими, менее антропоморфными. Лякруа утверждал, что «глубочайшее доказательство существования бога извлекается из самого наличия атеизма (??); именно благодаря последнему мы получаем импульс, чтобы постоянно двигаться дальше (по пути возрастающей адекватности представлений о боге.— **В. К.**), и этот импульс есть некая бесконечная позитивность, которая проявляется в человеке как откровение Бесконечного».

Эта изобретательная концепция «подлинных» отношений между религией и атеизмом рушится, однако, как только под напором фактов из ее фундамента выбивается неоправданное допущение, будто атеизм может быть ограничен «очистительной» функцией и сведен на положение «негативной философии». В действительности же атеисты прошлого и настоящего не ограничивались в своей критике религии выявлением антропоморфности ее представлений о боге, но доказательно отвергали само существование сверхъестественного творца и правителя мира. Стоит подчеркнуть, что в главнейших исторически реальных формах атеизма отрицание бытия бога было не только следствием обнаружения несостоятельности представлений о нем верующих людей, а являлось в первую очередь философским выводом из разветвленной системы материалистических утверждений о природе и месте в ней человека, о его сознании и познании, а в марксистском атеизме — и об обществе. Эту в высшей степени «утвердительную» философскую основу атеизма, принципиально отвергающую саму возможность существования сверхъестественного имматериального творца мира, Лякруа не принимает в расчет.

Несомненно, что трактовка французскими персоналистами бога и религии отличается во многом от католической ортодоксии. В их произведениях христианская догматика размывается, лишает-

ся четкости, становится неопределенной. Выдвигаемая персоналистами концепция бесконечного совершенствования религии за счет прогрессирующей дезантропоморфизации представлений о боге дает теоретическое обоснование для сколь угодно глубоких видоизменений христианского вероучения. В целях сохранения основ религии персоналисты готовы допустить самые большие изменения в ее «периферийных» областях, но эти основы защищаются ими со всей решительностью и с использованием целого ряда заслуживающих внимания новых аргументов, призванных создать впечатление о неискоренимой религиозности человечества.

ТЕЙЯРДИЗМ

Тейярдизм, т. е. учение французского мыслителя Тейяра де Шардена (1881—1955), появился на философской авансцене во второй половине 50-х гг., хотя творчество его основателя развертывалось с середины 30-х гг. Будучи членом ордена иезуитов, Тейяр подчинялся решению церковных верхов, запретивших ему выступать с изложением своей мировоззренческой концепции. Поэтому при жизни Тейяр, являвшийся также крупным естествоиспытателем, был известен лишь своими работами в области палеонтологии и антропологии. Посмертная публикация трудов Тейяра принесла ему мировую славу одного из самых значительных религиозных философов современности, выдвинувших привлекательную для многих верующих людей альтернативу неотомизму, которая стала оживленно комментироваться и пропагандироваться.

В основу философской концепции Тейяра были положены такие разнородные и, в сущности, противоположные элементы, как, с одной стороны, современные естественнонаучные концепции о развитии природы, а с другой — идеалистическая интерпретация эволюционного процесса и религиозная вера. По-своему, иным путем, чем неотомисты, Тейяр стремился примирить науку и религию, веру и разум, считая это достижимым лишь при условии соответствующего осмысления факта развития Вселенной, именуемого космогенезом, а также обусловливаемого этим изменения религиозных представлений.

Исследование тейяровской концепции развития универсума вскрывает ее глубокую противоречивость. Там, где Тейяр опирается на достижения естествознания и схватывает их действительный мировоззренческий смысл, он высказывает научно и философски ценные соображения о космогенезе, убеждаясь в существовании диалектики природы. Тейяр осознает, что возникновение нового в ходе эволюции означает перерыв постепенности, качественный скачок. Вместе с тем он присоединяется к диалектическому воззрению о закономерном переходе количественных изменений в качественные.

Однако появляющийся у Тейяра диалектический взгляд на эволюцию природы не проводится им сколько-нибудь последовательно, заглушаясь метафизическим предрассудком об изначальности существования всех качественных определенностей бытия. В соответствии с этим Тейяр утверждает, что жизнь и сознание изначально присущи Вселенной, существуя на разных ступенях развития неорганической природы на земле (геогенез) в «неосязаемом виде», а затем становятся при своем разрастании явными, что переводит линию развития универсума сначала в стадию чисто биологическую (биогенез), потом же на уровень человеческой эволюции (антропогенез), для которой определяющее значение имеет развитие сознания, мысли (ноогенез).

Хотя Тейяр подчеркивает, что необходим высокий и постоянно усложняющийся уровень материальной организации, воплощающейся в нервной системе и мозге, он рассматривает ее лишь как условие для проявления прогрессирующей жизни и сознания, отрицая, что последние суть свойства высокоорганизованной материи. Отсюда один шаг до того, чтобы в жизни и сознании, превращенных в некие самостоятельные сущности, усмотреть движущие силы развития материи. Попутно Тейяр спиритуализирует понятие жизни: факт возникновения на вершине ее эволюции мыслящих существ истолковывается в том смысле, что жизнь это «развитие сознания, завуалированное морфологией...»[26].

---

[26] П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, с. 167.

Идя все дальше по этому порочному пути, Тейяр спиритуализирует и процесс мирового развития в целом. Во-первых, он утверждает, что движущей силой космогенеза является так называемая «радиальная энергия», отождествляемая с изначально существующим «психическим слоем бытия». Во-вторых, к этому «слою», который лишь в воображении философов-идеалистов предстает первичной реальностью, Тейяр сводит и все формы материальной («тангенциальной») энергии, так что, с его точки зрения, «по существу всякая энергия имеет психическую природу» [27]. Все эти положения Тейяра о сущности и движущих силах процесса развития не имеют ничего общего с наукой и прямо противоречат ее выводам. Подлинным источником этих положений являются догмы идеалистической философии, воспринимаемые Тейяром некритически и искусственно привносимые в естествознание, искажая его настоящий мировоззренческий смысл.

Начиная с «философии природы», тейярдизм затем распространяется на «философию человека», являющуюся его важнейшим компонентом. Отчуждение людей в буржуазном обществе и присущие ему антагонизмы находятся в центре внимания Тейяра как социального философа, который стремится преодолеть идеологический и социально-политический кризис этого общества, ошибочно изображаемый как тяжкий недуг всего современного человечества. Тейяр отвергал пессимистический тезис экзистенциалистов о фатальной отчужденности людей друг от друга и от природы, но в понимании источников отчуждения у него все же обнаруживалась немалая близость к экзистенциализму. Остро критикуя свойственные буржуазному обществу формы объединения людей за то, что они, в сущности, вызывают рост отчуждения и угнетения, Тейяр ошибочно заключил, что общественные отношения антигуманны по своей природе и всякая социальная организация, любой социальный институт всегда и везде порабощают человека.

Научному пониманию классово-антагонистической структуры буржуазного общества Тейяр противопоставил далекое от реаль-

---

[27] П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 65.

ности убеждение, что «в конечном счете деление современных людей на два лагеря производится не классом, а духом — духом движения. Здесь — те, кто видит Мир, который надо построить как комфортабельное жилище; а там — те, кто может его представить лишь как совершенствуемую машину или, лучше, как организм, находящийся в прогрессивном развитии. Здесь — «буржуазный дух» в его сущности; а там — настоящие «работники Земли»...»[28]. Выраженная Тейяром внеклассовая концепция прогресса рождала утопическую надежду, что абстрактно понимаемые «работники Земли» без всякой борьбы, «но исключительно в силу биологического (?) преобладания будут завтра родом человеческим»[29]. Источник современных социальных антагонизмов Тейяр наивно усматривал в отсутствии надлежащего применения переполняющей человечество «психической энергии» и возникающей поэтому «скуке». В начерченной Тейяром программе «психической экспансии», призванной снять эти антагонизмы, упор делался на широкий научно-технический прогресс, которому мыслилось придать гуманистическую ориентацию. Призывы Тейяра к усилиям по улучшению условий человеческой жизни на земле были с энтузиазмом встречены католическими обновленцами, многие из которых были склонны видеть сущность тейярдизма именно в программе «психической экспансии», которая привлекала их и своим реформистским характером.

Сам Тейяр главной задачей антропогенеза считал чисто духовное единение людей на основе чувства любви, потому что, по его убеждению, «лишь она берет и соединяет существа их сутью»[30]. Существенным является то, что любовь людей друг к другу Тейяр ставит в прямую и строгую зависимость от почитания ими бога. По мнению Тейяра, заключенная в людях могучая сила единения не реализуется оттого, что «мы все еще не решились допустить возможность, реальность существования у вершины мира над на-

---

[28] П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 174—175.
[29] Там же, с. 175.
[30] Там же, с. 260.

шими головами кого-то любящего и любимого»[31]. Поэтому Тейяр предлагает «согласиться и признать реальность существования и свечения уже в данный момент этого загадочного центра наших центров, названного мною Омегой...»[32]. Тейяровский «Омега» это очень своеобразный, эволюционирующий бог, который в начале космогенеза сливается с разлитой повсюду «психической энергией» (она, таким образом, понимается в конечном счете теологически), а в конце развития Вселенной превращается в потустороннюю высшую личность чисто духовного характера, обеспечивающую людям, во-первых, искомое ими единение, во-вторых, «спасение» в случае катастрофических событий на земле, а в-третьих, «вечную жизнь».

Обсуждая вопрос о возможности гибели человечества, который со второй половины 40-х гг. стал особенно интересовать людей перед лицом угрозы термоядерной войны, Тейяр высказал убеждение, нередко расцениваемое как в высшей степени оптимистическое, что «по природе творения и соответственно по требованиям творца тотальная смерть, непреодолимая стена, натолкнувшись на которую окончательно исчезло бы сознание, «несовместимы» с механизмом сознательной деятельности...»[33]. Нужно уточнить, что Тейяр вовсе не отрицает возможности физического уничтожения человечества и даже считает его неизбежным, будучи уверен, то в более или менее близком будущем Земля разделит участь других небесных тел и в результате какой-то космической катастрофы прекратит свое существование (переселение человечества на другие планеты Тейяр считал неосуществимым). Но разрушение Земли и уничтожение всего живого на ней не вызовут, по мнению Тейяра, гибели человечества, так как «нашей ноосфере[34] предназначено обособленно замкнуться в себе... не в пространственном, а в психическом направлении она найдет, не поки-

---

[31] П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 261

[32] Там же, с. 262.

[33] Там же, с. 227.

[34] Ноосферой Тейяр называет совокупность человеческих сознаний, образующих как бы «мысленную» оболочку Земли.

дая Земли и не выходя за ее пределы, линию своего бегства»[35]. Это «замыкание ноосферы» Тейяр представляет как некое слияние человеческих сознаний с «Омегой», подчеркивая, что если до сих пор психическое всегда было связано с определенной материальной структурой как своим носителем, то приближающийся «конец света» — это «переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в боге-Омеге»[36].

В глазах людей, не одурманенных религией, подобная фикция о венчающей космогенез счастливой «сверхжизни» выглядит предельно безотрадной, так как ее реальный смысл сводится к признанию неотвратимой гибели человечества. Здесь вновь обнаруживаются принципиальные границы религиозного мировоззрения, которое может предложить человеку лишь суррогат оптимизма, дать только иллюзию надежды на лучшее будущее.

Руководство католической церковью отвергло тейяровское учение о боге как расходящееся с основными библейскими догматами и не содержащее в себе ничего специфически христианского, и Тейяр тщетно пытался доказать, что «Омега» это и есть тот Иисус Христос, о котором говорится в Евангелиях. Притом тейяровская теология не заключала в себе обоснования необходимости религиозного культа и церковной организации.

Тейяровский взгляд на бога возник не случайно, а явился результатом стремления учесть те выводы естествознания, которые говорят о вечности и несотворенности материальной природы, о длительном процессе развития и усложнения неорганического мира, о естественном возникновении на Земле растений и животных, о происхождении человека в ходе развития животного мира. Все это разрушало библейскую космогонию, христианский догмат о боге-творце. Самое большое, на что пошел Тейяр в борьбе с неприемлемым для религиозного человека, каковым он был, объяснением процесса развития природы, это на допущение его

---

[35] П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, с. 281.
[36] Там же, с. 282.

имматериально-божественной внутренней движущей силы. Пример Тейяра еще раз свидетельствует, что даже ограниченный учет религиозными философами действительного смысла естествознания неизбежно ведет к разрушению ортодоксального богословия.

Следует учесть, что немало верующих читали Тейяра выборочно, сосредоточивая внимание на высказанных в его произведениях рациональных философских идеях. Тот спиритуалистическо-теологический синтез, который знаменовал конечное торжество в тейярдизме метафизики, идеализма, извращения сути развития природы и общества, нередко оставлялся такими читателями в стороне, не учитывался и не усваивался. Но его не должен сбрасывать со счетов марксист, чтобы не допускать свойственного ревизионистам замалчивания слабых сторон тейярдизма. Тейярдизм — симптом и выражение кризиса, разложения религиозной философии, а отнюдь не свидетельство ее жизненных сил и способности осуществить гармонию веры и разума, религии и науки. Напротив, тейярдизм по-своему очень ярко демонстрирует их коренную противоположность, отражающуюся в непримиримых внутренних противоречиях учения самого Тейяра.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм[37] (от лат. existentia — существование) принадлежит к числу основных течений современной буржуазной философии, но его истоки уходят в 40-е гг. XIX в. Основателем этого течения считается датский мыслитель С. Кьеркегор. Он был фанатичным приверженцем протестантизма, бичевавшим официальную датскую церковь за недостаток религиозности на том основании, что она признавала правомерность мирских — наряду с задачей «спасения души» — забот. Заявляя, что «отношение к богу — единственное, что имеет значение», Кьеркегор считал определяющей чертой «экзистенции», характеризуемой как единственно достойный христианина способ бытия, устремленность всех помыслов

[37] См.: Современный экзистенциализм. М., 1966; Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971.

на почитание бога и строжайшее исполнение аскетических заповедей, содержащихся в Евангелиях. С редкой для новейших апологетов христианства откровенностью Кьеркегор признал антигуманистический характер этих заповедей и выступил с его апологией. Он разъяснял, что «христианство в Новом завете означает: любить бога в ненависти к человеку, в ненависти к самому себе, а тем самым и к другим людям...»

Сознательно культивируемое человеконенавистничество, страдание физическое и нравственное, одиночество, тягостные чувства греховности, виновности, страха перед смертью и еще более перед богом — все это провозглашается неотделимым от «экзистенции», погружаемой в отчаяние, которое прорезается лишь иллюзорным лучом надежды на посмертное «вечное блаженство» душ праведников в «царстве божием».

Учитывая крах попыток философов-идеалистов дать убедительное доказательство истинности религиозных догматов и не смущаясь никакой абсурдностью последних, Кьеркегор призывал к совершенно слепой, нерассуждающей вере в бога. Кьеркегор (в духе Тертулиана и одновременно основателя протестантизма Лютера) занял позиции откровенного фидеизма и приложил большие усилия, чтобы радикально скомпрометировать логическое мышление, видя в нем заклятого врага религии. Кьеркегоровский «экзистенциальный» человек — это последовательный иррационалист, который, с одной стороны, безоговорочно принимает на веру все ветхозаветные и новозаветные мифы, а с другой стороны, полностью доверяет психологическим потребностям своего религиозного сознания. «Бессмертие,— писал Кьеркегор,— самая страстная потребность, в которой заинтересована субъективность, и в этой заинтересованности как раз и состоит доказательство бессмертия».

Экзистенциализм Кьеркегора имел глубокие социальные корни. Обладатель значительного наследства, Кьеркегор был сторонником абсолютной монархии, апологетом классово-эксплуататорского общества, врагом пугавшего его демократического и революционного движения масс, злобным критиком идеалов социализма и коммунизма. Все «экзистенциальные» жизненные уста-

новки, которые он стремился внедрить в сознание своих современников, прекрасно вписывались в программу социального консерватизма и реакции.

Вплоть до конца XIX в. воззрения Кьеркегора не вызывали большого общественного интереса даже в религиозных кругах. Наиболее авторитетные протестантские мыслители той эпохи в своем большинстве придерживались курса на «обмирщение» христианства, пытаясь вложить в его заповеди буржуазно-либеральный смысл. Эти приверженцы «либерального протестантизма» были настроены оптимистически и верили, что буржуазное общество на пути мирного прогресса, в котором должны активно участвовать христиане, способно разрешить свои противоречия, обеспечить всеобщее благосостояние и в этой именно форме реализовать обещанное Христом «царство божие» на Земле.

Начало общего кризиса капитализма создало предпосылки для широчайшего увлечения буржуазной интеллигенции в 20—30-е гг. идеями первого экзистенциалиста, которое получило название «кьеркегоровского ренессанса» [38].

В настоящее время наибольшую близость к кьеркегоровской форме экзистенциализма обнаруживают представители протестантской «неортодоксии» в США (Карл Барт, Рейнгольд и Ричард Нибуры, Э. Бруннер и др.). Утратив надежду на преодоление буржуазным обществом своих антагонизмов и вместе с тем затушевывая их подлинные причины, «неортодоксы» объявляют саму «экзистенцию» источником всех человеческих бед, которые поэтому выглядят неустранимыми. Считая, что «печать божественного осуждения лежит на всяком человеческом предприятии», «неортодоксы» характеризуют отчуждение, которое тяжко угнетает людей при капитализме, фатальным явлением всякого общества, в том числе социалистического; среди «неоортодоксов» имеются воинствующие антикоммунисты.

Кьеркегорианские мотивы сильны в книге У. Баррета «Иррациональный человек» (1958), которая считается открывшей эру широкого проникновения экзистенциализма в философию США.

---

[38] Кьеркегорианство и его исторические судьбы освещены в кн.: Б. Э. Быховский. Кьеркегор. М., 1973.

Хотя названные мыслители в США пользуются немалым влиянием, в целом американские разновидности экзистенциализма находятся на периферии этого течения. Ядро же экзистенциализма образуют концепции Хайдеггера, Ясперса, Марселя и Сартра. Они начали оформляться со второй половины 20-х гг., когда произошло рождение этого течения именно как современной философии. Так или иначе они связаны с кьеркегоровскими идеями, но все же далеко отходят от последних и даже в некоторых важных моментах противостоят им. Различия касаются также отношения к религии. Повышенный интерес к экзистенциализму после второй мировой войны, когда он превратился в одно из основных течений буржуазной философии, был во многом вызван полемикой вокруг утверждения Сартра, что ряду немецких и особенно французских мыслителей удалось преобразовать экзистенциализм в атеистическое учение, наполненное гуманистическим содержанием. Подчеркивая разнородность тенденций внутри этой философии, Сартр заявил в 1946 г., что «имеются двоякого рода экзистенциалисты. Одни из них христиане, к которым я причислил бы Ясперса и Габриэля Марселя... а на другой стороне атеистические экзистенциалисты, в число которых я включаю Хайдеггера, а затем французских экзистенциалистов (речь идет прежде всего о А. Камю и М. Мерло-Понти.— **В. К.**) и себя самого» [39].

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ЯСПЕРСА И МАРСЕЛЯ

В произведениях обоих остро выражено ощущение тягчайшего кризиса, охватившего буржуазное общество, но изображавшегося Ясперсом и Марселем как имеющего глобальный характер. Ясперс писал о патологичности «духовной ситуации современной эпохи», а Марсель называл нынешний мир «поломанным». Выявляя и критикуя некоторые действительно отчужденные формы человеческого бытия, оба философа поставили, однако, совершенно неверный, в сущности, апологетичный по отношению к буржуазному обществу

[39] Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, с. 7.

диагноз его недугу: «господство массы». Делая особый упор на развитие средств массовой коммуникации, Ясперс и Марсель не замечают, что достигаемое при этом манипулирование сознанием множества людей осуществляется в интересах господствующего эксплуататорского меньшинства буржуазного общества, а отнюдь не выражает «господства массы». Не производя необходимой классовой и социально-исторической дифференциации между различными формами того, что можно назвать «массовым существованием», Ясперс и Марсель (в этом с ними солидарны и все другие экзистенциалисты) огульно осуждают его как принципиально несовместимое с «подлинным существованием», от которого «массовый» человек отгораживается, по выражению Ясперса, непроницаемой «раковиной», «скорлупой».

Для обоих философов «подлинное существование» является существенно религиозным: «коммуникация» с богом рассматривается неотделимой от «экзистенциального» самосознания.

По убеждению Ясперса, бог «скрыт», он не является людям прямо, и такого в принципе весьма неопределенного бога предлагается именовать просто «трансценденцией». К выявлению этой «трансценденции» Ясперс идет двумя путями. Во-первых, придерживаясь агностического отрицания возможностей науки, Ясперс рассматривает сущность окружающего человека мира сотканной из необъяснимых материальными причинами тайн, которым придается значение «шифров», свидетельствующих о существовании породившей их «трансценденции». Во-вторых, Ясперс создает свой вариант психологического обоснования религии, варьируя кьеркегоровский пессимизм. Неотъемлемой стороной «подлинного существования» Ясперс считал «пограничные ситуации», т. е. такие кризисные состояния, в которых личность мучительно страдает, тяжко переживает какой-то трагический поворот своей жизни и томится необходимостью принять соответствующее решение. Конкретными разновидностями ясперсовских «пограничных ситуаций» являются смерть, страдание, борьба, вина и т. д. Говоря, что в них отчетливо обнаруживается необеспеченность, ненадежность, хрупкость, зыбкость человеческого бытия, Ясперс выступает с их апо-

логией: «испытать пограничные ситуации и существовать — одно и то же».

Ценность «пограничных ситуаций» в том, что они, согласно Ясперсу, заставляют признать «границы эмпирической действительности» и тем самым бытие скрывающейся за ней «трансценденции». Ясперс не без основания убежден, что осознание человеком своей беспомощности и ужас перед трагическими следствиями «пограничных ситуаций» благоприятны для обращения личности к религиозной вере, однако отсюда никоим образом не вытекает реальность объекта последней.

В марселевском экзистенциализме обоснование религии является всецело психологическим. Оно подготовлено проводимой Марселем субъективно-идеалистической точкой зрения, согласно которой всякая реальность существует для человека лишь при условии ее восприятия им. В состав философски значимого опыта личности Марсель включает все дорогие для нее убеждения. Поскольку внимание Марселя сконцентрировано на сознании религиозных людей, то вера в бога рассматривается в качестве основополагающего «экзистенциального» убеждения. «Феноменологический» метод Марселя сводится именно к тому, чтобы выявить фактическое содержание религиозного сознания, одновременно ограждая его от проверки с точки зрения соответствия или несоответствия объективной реальности. Для Марселя элементы религиозной веры — это самодостоверные «таинства», к которым непозволительно подходить как к «проблемам», т. е. к тому, что требует рационально-критического исследования и обоснования. Понятия «религиозного опыта» и «свидетельства» играют главную роль в марселевской концепции христианской религиозности. По его мнению, вера в бога может основываться только на личном религиозном опыте, которым обладают лишь верующие люди. Они и рассматриваются Марселем как подлинные и неопровержимые «свидетели» существования бога.

Интересной особенностью экзистенциализма Марселя является стремление освободиться от кьеркегоровского (и свойственного многим другим экзистенциалистам) пессимизма и психологически обосновать христианство на положительных, а не на отрицатель-

ных эмоциях. Во-первых, Марсель настаивал на том, что доминирующим чувством верующего по отношению к богу является любовь, а вовсе не страх, потому что бог это-де в первую очередь заботливый и милосердный отец своих творений, и его ошибочно сводить к роли гневнобезжалостного судии. Во-вторых, согласно Марселю, любовь к богу не означает, что верующий человек должен относиться с ненавистью ко всему человеческому — к себе самому и к другим людям. Считая одиночество личности и ее враждебность к «другим» не достоинством, но извращением «экзистенции», Марсель выражал уверенность как в возможности, так и в богоугодности позитивных отношений между людьми, пронизанных чувствами любви и уважения, реализующих полное взаимопонимание. Но подлинную связь между людьми Марсель считал обеспечиваемой только божественным содействием и потому ставил в непосредственную зависимость от интенсивности религиозной веры. В человеческих отношениях как таковых Марсель не находил оснований для своего оптимизма .

Особенно ярко изъяны марселевского «оптимизма» проявились при обсуждении им в начале 50-х гг. вопроса об угрозе новой мировой войны. Не видя никаких путей к ее предотвращению и не придавая никакого значения всемирному движению сторонников мира, Марсель предлагал уповать лишь на то, что образованный из верующих христиан «ковчег союза» каким-то сверхъестественным образом «спасет» объединившихся в нем людей даже в случае тотальной гибели человеческой цивилизации за пределами земного существования, в «вечности». Такой верующий может, по мнению Марселя, спокойно взирать на самое опасное развитие событий на Земле, поскольку он приготовил-де себя к «встрече» с божественным абсолютом. Знаменательно, что предложенные Марселем в этой ситуации действия по морально-религиозному «возрождению» личности им самим сравнивались с «последним туалетом», совершаемым осужденным перед казнью»[40]. От такого рода «метафизики надежды» веет могильным холодом, и она на деле глубоко пессимистична.

---

[40] G. Marcel. Les hommes contre l'humain. Paris, 1951, p. 172.

Марселевскому псевдооптимизму принципиально родственны истолкования экзистенциализма его современным американским приверженцем Д. Уайльдом и одним из видных «неоортодоксов» П. Тиллихом. С точки зрения Уайльда, негативные эмоции вроде «тоски» и «беспокойства» имеют силу лишь до обретения человеком религиозной веры, а затем они перестают быть определяющими для «экзистенции», устанавливающей — в рамках «христианского социального порядка» — аутентичную коммуникацию с «другими». Тиллих, усматривая главный источник распространенного ныне трагического мироощущения в отъединении людей от бога и полагании лишь на собственные силы в процессе реализации чисто мирских идеалов, призывал восстановить религиозную веру на том основании, что, в сущности, «отвага быть коренится в боге».

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ХАЙДЕГГЕРА: ПОИСКИ «БОЖЕСТВЕННОГО»

Официальной датой возникновения экзистенциализма XX в. считается 1927 г., когда Хайдеггер опубликовал свою работу «Бытие и время», которая на длительное время стала преимущественным и зачастую даже единственным предметом внимания как со стороны тех, кто хотел идти по стопам немецкого философа, так и со стороны его критиков. Отсутствие учета более ранних и более поздних его работ привело некоторых видных истолкователей «Бытия и времени», первым из которых был французский неогегельянец А. Кожев, к необоснованному заключению, будто Хайдеггер осуществил радикальный разрыв экзистенциализма с религией. Поводом для трактовки хайдеггеровской философии как последовательно атеистической послужило то, что, поставив в «Бытии и времени» вопрос о «смысле бытия сущего», Хайдеггер определял человеческое существование («сущее») как «бытие-в-мире», бытие с другими людьми («со-бытие») и как конечное бытие («бытие-к-смерти»). Все это толковалось в том смысле, что Хайдеггер: 1) не признает никакого потустороннего, стоящего над миром и человеком, т. е. божественного бытия; 2) считает для человека существенными лишь его отношения с реальными людь-

ми; 3) подрывает самые основы христианства отрицанием бессмертной человеческой души (впоследствии к этому добавились еще ссылки на солидарность Хайдеггера с формулой Ницше «бог умер»).

Сторонники такого толкования не придали должного значения тому, что в своей книге Хайдеггер ставил задачей изложить не всеохватывающую концепцию бытия, а лишь «феноменологическую» онтологию. Ориентируясь на понимание «феноменологии» ее основателем Гуссерлем, Хайдеггер — по агностическим соображениям — оставил вне пределов своего философского размышления, «вынес за скобки» по гуссерлевской терминологии самый глубокий, на его взгляд, слой бытия, в наличии которого он не сомневался и к уяснению сущности которого впоследствии постоянно стремился подойти, используя уже иные средства, чем «феноменологический» метод. Поэтому «Бытие и время» само по себе не давало возможности определить, как относится Хайдеггер к проблеме существования бога.

Однако отношение «Бытия и времени» к названной проблеме все же получает известную определенность при рассмотрении этого произведения в связи с хайдеггеровскими работами предшествовавшего пятнадцатилетия. В них он под влиянием позднесхоластической философии пришел к убеждению, что путь к познанию глубинного бытия возможен при помощи изучения выражающего его религиозного языка, т. е. «слова священного писания» и истолковывающего его «теолого-спекулятивного мышления». Исследование исключительно религиозных текстов привело Хайдеггера к выводу об «определяющей роли в формировании исторической культуры высшего духовного и абсолютного начала — бога».

Под влиянием иррационалистической «философии жизни» интерес Хайдеггера постепенно перемещался из сферы теологических понятий о боге в область религиозных чувствований. По сути дела, в «Бытии и времени» Хайдеггер пытался охарактеризовать эмоциональную структуру такого сознания, в основе которого лежат религиозные верования.

На первом месте в структуре человеческого существования

Хайдеггер поставил мучительно-тревожную заботу, ядром которой является страх перед смертью, заставляющий личность почувствовать свое одиночество в мире, отчужденность от других людей, «неподлинность» «со-бытия».

Не удивительно, что, ознакомившись с квалификацией своей философии как атеистической, Хайдеггер выступил с решительными протестами. Он подчеркнул, что тезис о человеке как «бытия-в-мире» не означает, что «человек есть только посюстороннее существо» и что этим «отрицается его причастность к потустороннему и, следовательно, отрицается всякая «трансцендентность». Для Хайдеггера «смерть бога» означает, в сущности, лишь упадок религиозности, т. е. характеризует не бога как такового, а человеческое отношение к нему. Самое же главное заключается в том, что в «обезбоживании» мира и господстве «грубого атеизма», в «обесценивании высшей ценности — бога», Хайдеггер видит распространение нетерпимого «нигилизма», вхождение человечества в «неподлинное» существование, характеризующееся отчуждением. «Обезбоженность» трактуется Хайдеггером как тягостная «лишенность родины», и, по его уверению, «то, что Маркс... признал отчуждением человека, уходит корнями в свойственную человеку Нового времени лишенность родины» [41].

Хайдеггер утверждает, что у человека имеется неискоренимая потребность в «божественном», в «идеалах трансцендентного мира», обозначающих «цель, которая находится над земной жизнью сверху и в известной мере извне». По мнению Хайдеггера, какой бы урон ни претерпела религиозная вера, «ни в коем случае не будет разрушена основная структура, в соответствии с которой постановка цели, простирающейся в трансцендентное, будет владеть чувственной земной жизнью». Отсюда вытекает, что «если современное неверие и устраняет бога с его места в трансцендентном мире, то всегда еще сохраняется само это место, хотя и опустевшее...». Эти стенания Хайдеггера по поводу «обезбоживания» мира имеют вполне определенную социальную обусловленность. Он утверждает, что на месте бога появляется «учение со-

---

[41] M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a/M, 1950, p. 13.

циализма об осчастливливании мира...» Хайдеггер потому так ополчается против атеизма, что отчетливо видит связь, которая существует между сосредоточением человеческих усилий на задаче улучшения условий жизни на Земле и притягательностью для народных масс социалистических учений, ныне в первую очередь марксизма. Суть научного социализма немецкий экзистенциалист стремится извратить, приравнивая его к «ложной» религиозности. В хайдеггеровском экзистенциализме обосновываемая им религиозность выступает как консервативно-охранительная идеологическая сила (в 30-е гг. Хайдеггер выражал восхищение немецким фашизмом), оправдывающая существование буржуазного общества и враждебная социализму.

Уже во второй половине 30-х гг. Хайдеггер от характеристики «экзистенции» обратился к поискам обусловливающего ее «бытия», что было, по сути дела, лишь возвращением к первоначальной линии хайдеггеровских размышлений. Но на этом этапе Хайдеггер, подчеркивающий, что «язык есть дом бытия», переходит от «языка» христианской религии к размышлениям о более давнем мифологическо-религиозном «языке» древних греков, полагая, что в силу его «первоначальности» и незатронутости философской рефлексией в нем должно было более адекватно раскрываться «бытие», имеющее божественный характер.

Хайдеггеровская «философия языка» выступает поэтому как «философия религии», причем в ней идет речь о поисках какой-то новой религиозности, в которой на место скомпрометированного понятия «бог» должно быть поставлено понятие основополагающего «бытия». По словам Хайдеггера, «мы пришли слишком поздно для богов и слишком рано для Бытия». Последние слова означают, что «Бытие» еще не осознано как божественное, и философские усилия Хайдеггера направлены к тому, чтобы подвести современный мир к этому осознанию. С этой точки зрения философия Хайдеггера может быть охарактеризована как форма богоискательства.

Не обосновывая специфических догматов какой-либо из ныне существующих религий и в этом смысле вступая с ними в известное противоречие, философия Хайдеггера стремится восстано-

вить доверие к основе всякой религии — существованию божества, от которого зависит человеческая жизнь. В условиях кризиса религии современные теологи все больше ценят и такого рода философскую поддержку, заявляя, что все сказанное Хайдеггером о «смерти бога» не относится к «истинному» богу. Так, в коллективном труде католических мыслителей о современном атеизме подчеркивается: «Когда мыслитель ставит судьбу человека под эгиду Бытия и сохраняет его открытым Богу, то это уже много». Открыто враждебное атеизму, хайдеггерианство, как это установлено марксистскими исследованиями последнего времени[42], выступает философским союзником религии и представляет собой религиозно ориентированную философию.

ФРАНЦУЗСКИЙ «БОГОБОРЧЕСКИЙ» ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Наиболее влиятельное течение французского экзистенциализма, представленное Ж.-П. Сартром, А. Камю, М. Мерло-Понти и рядом других мыслителей, развертывалось под знаменем критики религии и в лице Сартра претендовало быть последовательно атеистической философией современности.

Критика религии этими экзистенциалистами находила, с одной стороны, питательную почву в распространенной среди французских университетских философов, защищавших принцип светского образования, неприязни к клерикализму. С другой стороны, в годы второй мировой войны, когда оформилось рассматриваемое течение, оно получило новый мощный импульс в силу того, что марионеточный режим Виши, созданный после поражения Франции в 1940 г., провозгласил религию и церковь своей опорой. Влияние этого фактора с особой очевидностью выражено в художественных произведениях Сартра и Камю, несмотря на их символическо-аллегорический характер. В сартровской пьесе «Мухи» (1943), являющейся экзистенциалистской интерпретацией сюжета

[42] См.: М. В. Ершов. Философия языка и религия. М. Хайдеггер.— В кн.: Проблемы борьбы против буржуазной идеологии, вып. 2. Л., 1973, с. 54—65.

античной мифологии, главный бог языческого пантеона Юпитер изображен стоящим на страже тиранически-угнетательских порядков. Он заявляет, что именно эти порядки побуждают людей к униженному почитанию небесных владык.

В романе Камю «Чума» и пьесе «Осадное положение» церковники показаны проповедниками социальной пассивности, призывающими отказаться от борьбы с античеловеческими силами и видеть в обрушивающихся на людей бедствиях неотвратимую «кару господню». Выступление любимых героев Сартра и Камю в роли богоборцев, отказывающихся подчиняться религиозным заповедям и действующих в противовес им, имело определенный, прогрессивный смысл. Но избранная этими экзистенциалистами художественная символика, сохраняющаяся и тогда, когда уже не нужно было преодолевать рогатки фашистской цензуры, таила в себе опасность мировоззренческой путаницы, не позволяя произвести необходимого уточнения социальных адресатов названного богоборчества. Эта символика толкала к пониманию богоборчества буквально как противоборства человека с трансцендентным сверхъестественным духом. Связанное с этим признание бога хотя бы в какой-то мере реальным означало значительную уступку религии.

В противоречии с тем, что думают последователи разных религий о воздействии на человеческую жизнь бога, Сартр утверждал, что «если бы бог и существовал, это ничего бы не изменило» [43]: люди были бы независимы от бога, самостоятельно определяя свои цели и действия. Это убеждение Сартра, которое можно назвать проявлением антипровиденциализма и вместе с тем «индепендентизма» (от лат. independentia — независимость), основывается на несостоятельном идеалистическо-волюнтаристском учении о человеке как «абсолютной свободе», изложенном в основополагающей для сартровского экзистенциализма работе «Бытие и ничто» (1943).

К тем реальным формам атеистической мысли, которые уделяли должное внимание аргументированному отрицанию главного догмата всякой религии, Сартр относился с неоправданным высоко-

---

[43] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, с. 29.

мерием и, отделяя от них свою философию, заявлял, что «экзистенциализм это не такой атеизм, который тратит все свои силы на то, чтобы доказать, что бога не существует»[44]. Фактическое отсутствие радикальности в сартровской критике религии закономерно обусловлено экзистенциалистским агностицизмом, с позиций которого невозможно иметь какое-либо знание о бытии, существующем вне человеческого сознания и независимо от него, идет ли речь о реальной материи или же о предполагаемом таковым боге. Поэтому отрицание бытия бога является, по Сартру, лишь субъективистской убежденностью, т. е. «чистым и априорным определением позиции по проблеме, которая бесконечно превосходит наш опыт».

Сартр несколько раз подтверждал, что лично он не верит (только не верит!) в существование бога, но каждый раз оговаривался, что это отрицание невозможно философски обосновать. Верующие люди могли с полным правом противопоставить сартровской антитеистической вере свою личную уверенность в существовании бога. Сведение отрицания реальности бога к иррациональному верованию серьезнейшим образом компрометировало идею атеизма в философско-познавательном отношении.

Атеизм дискредитируется Сартром и в этическом плане. Навеянная церковниками ложная мысль об органической связи нравственных норм с их теологической санкцией так укоренилась в сознании Сартра, что он даже в период напряженных поисков новой иррелигиозной этики объявил краеугольным камнем экзистенциализма положение «все позволено, если бога не существует». По его убеждению, «если бога не существует, мы не имеем перед собой каких-либо моральных ценностей или повелений, которые оправдывают наши поступки». Поэтому «экзистенциалисты... считают очень неудобным, что бога не существует...»[45].

В своих поисках гуманистической этики, основывающейся на экзистенциализме, Сартр попытался преодолеть индивидуалистический произвол и необходимо вытекающую из него антагони-

---

[44] Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, с. 29.
[45] Там же, с. 13.

стичность любых человеческих отношений указанием на то, что аутентичная человеческая «свобода желает самое себя и свободу других» и что «наша ответственность... распространяется на все человечество», так что «для каждого человека все происходит так, будто глаза всего человечества устремлены на него, и все человечество сообразует свои действия с его поступками». Но эта попытка разбивается об экзистенциалистский принцип «абсолютной свободы», в соответствии с которым утверждается, что такие диаметрально противоположные типы поведения, как альтруистическое и сугубо эгоистическое, «равноценны, ибо в обоих случаях целью была поставлена именно свобода»[46]. В итоге подобных противоречий Сартр в начале 50-х гг. отказался от намерения создать этическое учение, что ярко продемонстрировало теоретическую бесплодность экзистенциализма в этом важнейшем аспекте «проблемы человека»[47].

В довершение ко всему Сартр отдал известную дань несовместимому с атеизмом признанию у человека извечной и неискоренимой «религиозной потребности», отсутствие удовлетворения которой в силу «смерти бога» породило у людей самые тяжелые

---

[46] Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, с. 10, 25, 27.

[47] Сартр пришел к ошибочному выводу, что в современных условиях нравственные решения находятся каждый раз абсолютно заново в каждой конкретной ситуации и по своему содержанию являются совершенно различными, сугубо индивидуальными, не допускающими своего обобщения в виде совокупности этических норм. Поскольку в послевоенный период этические проблемы прямо связываются Сартром с социально-политическими, постольку можно сказать, что его релятивизм в области морали развертывается параллельно его политическим шатаниям, отражая их и одновременно давая им своего рода «нравственную подкладку». В обоих случаях Сартр отказывается от принципиально выдержанной и последовательной линии поведения, двигаясь от одной жизненной ситуации к другой без надежного теоретического ориентира, в результате чего вырабатываемые им «ситуационные» решения этико-социального характера несут на себе печать произвола и иррациональности, уводя в последнее время все чаще в сторону левацко-авантюристических акций и безответственных высказываний о реальном социализме, полезных лишь противникам социального прогресса.

переживания. По мнению Сартра, великой проблемой является «молчание трансцендентного», соединенное с перманентностью религиозной потребности у современного человека.

Надо заметить, что Сартр нередко склонен приписывать религиозный характер таким устремлениям человека, которые в действительности не означают никакой тяги к богу. Так, желание человека иметь всестороннее знание о себе Сартр квалифицирует как намерение стать богом, а в силу своего тезиса о неосуществимости этого желания называет человека «бесполезной страстью». Любое ответственное, пронизанное сознанием гражданского долга отношение человека к своей деятельности Сартр считает модификацией «идеи святости». Характеризуя атеизм как «предприятие жестокое и требующее выдержки», Сартр полагает, что «довел дело до конца», так как... во всем «изверился», и ему «неизвестно, что делать с своей жизнью... К сожалению, я ничего не нахожу, впрочем, мне и искать неохота»[48].

Предельно безрадостное умонастроение, которым у Сартра увенчивается отрицание божественного промысла, означает компрометирование идеи атеизма и с эмоциональной стороны. Добавляющееся к этому признание неспособности выдвинуть жизненные идеалы, придающие смысл человеческому существованию, приводит к выводу, что утрата религиозной веры неизбежно влечет к беспросветному отчаянию. Следует подчеркнуть, что научный атеизм отличается оптимистическим звучанием, уверенностью человека в своих собственных силах.

Осознание слабостей сартровской критики религии обусловило с течением времени значительное изменение отношения теологов к его экзистенциализму. Если в первые послевоенные годы Сартр в глазах многих знакомившихся с его произведениями христиан был чуть ли не исчадием ада, то впоследствии в религиозных кругах начинает все шире распространяться взгляд, что сартровское «антибожие» небесполезно для очищения христианства от признаваемых обновленцами «неадекватных» представлений о боге. Известный католический критик атеизма Р. Гоффи убеждал, что

---

[48] Ж.-П. Сартр. Слова. М., 1966, с. 172—173.

бог, которого «отталкивает» Сартр, «не имеет ничего общего с истинным богом»[49].

Франсис Жансон, единственный из группировавшихся вокруг Сартра экзистенциалистов открыто перешедший на религиозные позиции, сравнивает сартровское «антибожие» с борьбой библейского Иакова с богом. В Библии повествуется, что эта схватка происходила в темноте, когда Иаков не мог видеть своего противника. Бог потерпел в ней немалый урон и просил Иакова отпустить его. Последний же, видимо, разобравшись при наступившем рассвете, с кем он боролся, ужаснулся содеянного и просил у бога благословить его, и получил благословение[50]. Смысл этого сопоставления ясен: по мнению Жансона, Сартр невольно, но эффективно способствует открытию для других и для самого себя «истинного» бога и потому выполняет «великую» религиозную миссию нашего времени.

Не способный развернуть действенной критики религии и ограничившийся, в сущности, неопасными для нее нападками, французский «богоборческий» экзистенциализм не только не смог подняться до уровня подлинного атеизма, но довольно быстро растерял свое антиклерикальное содержание. Католический философ К. Брюэр с прямой ссылкой на сартровский экзистенциализм утверждал, что в «современных философиях» (имеются в виду течения буржуазной философии) «атеизм» претерпел разрушающую его мутацию, переходя «от радикального отрицания к абсолютному безразличию»[51].

НЕОПОЗИТИВИЗМ

Неопозитивизм (современная форма позитивизма) наряду с неотомизмом и экзистенциализмом представляет собой третье,

[49] R. Goffu. Dien des atheés. Paris, 1966, p. 83.
[50] F. Jeanson. Sartre. Paris, 1966, p. 69—70.
[51] L'athéisme dans la philosophie contemporaine, Paris, 1970 v, 1, p. 10.

основное течение современной буржуазной философии[52]. Сами неопозитивисты предпочитают называть свою философию «аналитической» на том основании, что в ней первостепенное значение придается своеобразному анализу различных типов языка.

Неопозитивизм, подобно позитивизму XIX в. (Конт, Спенсер и др.) и начала XX в. (махизм)[53] претендовал быть «философией науки» и «научной философией», базирующейся на твердо установленных и проверенных фактах и отвергающей все чисто умозрительные построения, выходящие за пределы научно значимого опыта. Неопозитивисты были уверены, что обладают надежными критериями для устранения из философии «научно неосмысленных» высказываний, зачисляемых в сферу «метафизики», принципиально чуждой науке.

Теологические догматы были отнесены неопозитивистами к «научно неосмысленным» высказываниям. Большинство этих философов не были верующими людьми, а некоторые из них, особенно Б. Рассел, остро критиковал религию и церковь. На основании всего этого теологи длительное время считали неопозитивизм одной из самых опасных форм современного атеизма. Характеристики Б. Рассела как атеиста содержатся и в ряде советских работ о неопозитивизме. В свете того факта, что неопозитивизм является субъективно-идеалистической философией, особенно важно точно определить его отношение к религии. Труды Рассела представляют в этом аспекте главный интерес.

В своих печатных работах и устно Рассел неоднократно и целеустремленно выступал с критикой религии (в первую очередь

---

[52] В своем развитии это течение прошло несколько этапов, эволюционируя от «логического атомизма», сформулированного Расселом и Витгенштейном в начале XX в., к «логическому позитивизму» Венского кружка 30-х гг. (Р. Карнап, О. Нейрат и др.), затем к семантическому позитивизму (в форме «академической» и «общей» семантики), наконец, к «лингвистической философии», оформленной в начале 50-х гг. «Логическими исследованиями» позднего Витгенштейна. И. С. Нарский. Современный позитивизм, М., 1961; Философия марксизма и неопозитивизм. М., 1963.

[53] См.: И. С. Нарский. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.

христианской). Он вскрывал несостоятельность всевозможных доказательств бытия бога, выдвигаемых теологами и рядом философов, вынужденных в преследовании поставленной ими цели «фальсифицировать логику, наводнять математику мистикой и уверять, что глубоко сидящие предрассудки были ниспосланными небом прозрениями». Основные «доказательства» теологов сводились к утверждениям, что только бог может быть первопричиной мира, источником закономерности и целесообразности природы, а также нравственности в человеческом мире.

Против «аргумента первопричины» Рассел выдвигает следующее соображение: «Если все должно иметь причину, то должен иметь причину и бог. Если же может существовать нечто, не имеющее причины, то этим нечто сама природа может быть ничуть не хуже бога...». «Аргумент естественного закона», полемизирует Рассел, основан на недопустимом смешении «естественных и человеческих законов. Человеческие законы являются предписаниями...; естественные же законы являются описанием того, как в действительности ведут себя вещи».

«Аргумент целесообразности» отвергается указанием на то, что «со времени Дарвина мы стали гораздо лучше понимать, почему живые существа приспособлены к окружающей их среде. Дело вовсе не в том, что среда была создана таким образом, чтобы соответствовать живым существам; наоборот, сами живые существа изменились так, чтобы соответствовать окружающей их среде...»[54].

«Нравственный аргумент» парируется так: «Здесь в этом мире мы обнаруживаем много несправедливости, и это дает нам основание предположить, что справедливость не правит в мире; следовательно, данный факт служит нравственным аргументом против существования божества...»[55].

---

[54] Б. Рассел. История западной философии. М., 1969, с. 10, 12—13, 16, 842.

[55] Б. Рассел. Почему я не христианин. М., 1958, с. 20.

Возражая против утверждения, «будто все мы погрязли бы в пороках, если бы не придерживались христианской религии», Рассел заявлял, что «в так называемые века веры, когда люди действитель-

Все эти контраргументы позволяют характеризовать Рассела как противника «рациональной теологии».

Стоит, однако, подчеркнуть, что эти контраргументы ни в коей мере не обязаны своим возникновением неопозитивизму, а появились задолго до него, на совершенно иной философской основе: в базирующейся на французском материализме XVIII в. просветительской критике религии, в естественнонаучном материализме XIX в. (дарвинизм против «аргумента целесообразности»). Правда, Рассел, будучи идеалистом-агностиком, стремится затушевать и даже отсечь материалистическую философскую основу воспроизводимой им контраргументации мыслителей XVIII—XIX вв., хотя вынужден отдать ей известную дань. Так, при опровержении догмата о бессмертии души он заявляет (со ссылкой на данные физиологии), что «с прекращением телесной жизни прекращается и духовная жизнь».

Пропаганда, хотя и в урезанном виде, антирелигиозного наследия названной эпохи имела, несомненно, прогрессивное значение для Англии XX в. с присущей этой стране довольно интенсивной религиозной жизнью. Однако эта пропаганда имела и некоторую негативную сторону вследствие воспроизведения Расселом просветительской иллюзии (практически неизбежной в XVIII в., но являющейся небезвредным анахронизмом в наше время) о том, что религия основная причина всех человеческих бед. В 1927 г. Рассел заявлял «с полной ответственностью за свои слова... что христианская религия в той форме, как она организована в своих церквах, была и все еще продолжает оставаться главным врагом нравственного прогресса в мире» [56]. В 1930 г., когда весь капиталистический мир был охвачен острейшим социальным кризисом и страдания трудящихся масс неимоверно возросли, Рассел утверждал: «Человечество уже находится на пороге золотого века; но

но верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии».

[56] Б. Рассел. Почему я не христианин, с. 26—27.

если это так, то вначале необходимо будет убить дракона, охраняющего его врата, и дракон этот — религия»[57]. Расселовская гипертрофия вредоносности религии[58] объективно выступала средством идеологической маскировки главного источника социального гнета. Буржуазный либерал реформистского толка, Рассел был сторонником неизменности основ капиталистического строя.

Так же как и просветители, Рассел утверждает, что «религия основана... прежде всего и главным образом на страхе», уточняя, что это «страх перед таинственным, страх перед неудачей, страх перед смертью». Среди эмоциональных мотивов веры в бога Рассел называет также «желание чувствовать, что у тебя есть своего рода старший брат, который постоит за тебя во всех бедах и злоключениях». Социальных же корней религии Рассел не замечает.

Вместе с тем практически по каждому рассматриваемому аспекту религии Рассел высказывает положения, вырастающие на почве неопозитивизма как такового, и эти положения не только не усиливают критику религии, а самым существенным образом ее ослабляют, поскольку носят антиматериалистический и агностический характер. Так, главным доводом против «аргумента первопричины» у Рассела выступает тезис, что «понятие причины подверглось атакам философов и людей науки и ныне уже не обладает той жизненностью, какой оно отличалось в прошлом...» Неопозитивистским «дополнением» к критике «аргумента естественного закона» является пронизанное субъективизмом утверждение: «Ныне мы обнаруживаем, что очень многое из того, что мы считали естественными законами, на самом деле оказывается человеческими условностями»[59].

Нужно отметить, что если расселовская «философия науки»

---

[57] B. Russel. Why I am not a christianin. London, 1957, p. 37.

[58] Важно отметить, что в число мировых религий Рассел пытался включить — наряду с буддизмом, индуизмом, христианством, исламом — также... марксизм. Тем самым понятие религии мистифицируется, и расселовская «иррелигиозность» приобретает антимарксистскую направленность.

[59] Б. Рассел. Почему я не христианин, с. 12, 13—14, 28.

открывается антитеологическим тезисом о том, что «все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки», в силу чего далекие от научности «самоуверенные ответы теологов» на высшие мировоззренческие вопросы «больше не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия», то завершается неопозитивистское истолкование науки агностическим ограничением ее возможностей: «мы способны познавать ограниченно...». Рассел существенно обесценивает естествознание, являющееся для него воплощением «науки». Он заявляет, что «наши знания о физическом мире — это только абстрактные и математические знания». Самое же главное заключается в том, что Рассел считает невозможным для философов на основе обобщения выводов частных наук решать следующие вопросы: «Разделен ли мир на дух и материю, и если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями?»[60]. Тем самым отрицается, что может существовать действительно научная философия: ведь расселовская «философия науки» провозглашает лишь неразрешимость перечисленных проблем, по-своему резюмирующих основной вопрос философии. Само его выдвижение Рассел пытается связать с теологическими заблуждениями.

Но прежде всего типичная для неопозитивизма расселовская попытка снять основной вопрос философии основывается на субъективно-идеалистическом отрицании того, что материя есть объективная реальность: по несостоятельному убеждению Рассела новейшая «физика делала материю менее материальной». Извращая смысл теории относительности, Рассел уверяет, будто в свете ее «материя является просто удобным способом связывания событий воедино». Производимая Расселом дематериализация мира выбивает почву из-под философски аргументированного отрицания бытия бога. Здесь обнаруживается, что особенностью неопозитивистского способа критики религии является его направленность одновременно против атеизма, а общим основанием этого обоюдоострого оружия выступает агностицизм. Как теология, так и атеизм

[60] Б. Рассел. История западной философии, с. 7, 8, 841.

зачисляются Расселом в разряд вненаучной «метафизики», где невозможна никакая доказательность. «Я не считаю,— подчеркивал Рассел,— что философия может доказать или опровергнуть истинность религиозных догм...» [61]. Это значит, что неопозитивизм отвергает лишь доказательства религиозных догматов, а на сами эти догматы не только не посягает, но своеобразно защищает их от атеистической критики прежде всего посредством агностицизма.

Разъясняя свою точку зрения на основные религиозные догматы, Рассел писал, что «наука в настоящее время не может ни доказать, ни опровергнуть их, а вне науки также не существует метода для их доказательства или опровержения». Надо сказать, что Рассел всегда достаточно хорошо понимал, что его позиция в вопросах религии не является атеистической, и откровенно говорил об этом. В свете приведенных фактов ясно, что расселовская философия не только далека от атеизма, но является его противницей. Правда, в то же время эта философия противостоит «рациональной теологии», но никакой средней линии Рассел не занимает, поскольку содержание религии берется им под защиту. Еще точнее, по Расселу, религия несостоятельна в претензии быть знанием, но она неопровержима в качестве веры. Рассел лично не верил в бога, но считал не вправе заявлять, что он знает, что бога нет, зато за каждым признавал право верить в бога, не считаясь ни с какими возражениями ученых или философов. По сути дела, Рассел предложил концепцию, согласно которой не существует непримиримого конфликта между разумом и верой, наукой и религией: они могут и должны мирно сосуществовать, не выходя за пределы отведенных им сфер.

Уступки религии еще более усиливаются, когда Рассел провозглашает радикальную неспособность научно-рационального определения жизненных идеалов человека и соответствующих им норм поведения, другими словами, ответа на следующие вопросы: «Существуют ли возвышенные и низменные образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует

---

[61] Б. Рассел. История западной философии, с. 840, 842.

образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы можем его достичь?». Имея в виду жизненные идеалы, Рассел писал, что «философы, сделавшие основным делом философии логический анализ... откровенно признают, что человеческий интеллект неспособен дать окончательного ответа на многие очень важные для человечества вопросы...» [62].

Личные рекомендации Рассела по этому кругу вопросов имеют, несомненно, иррелигиозный смысл: «Нам надо стоять на своих собственных ногах и глядеть прямо в лицо миру... Завоевывать мир разумом, а не рабской покорностью перед теми страхами, которые он порождает. Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотий. Это — концепция, совершенно недостойная свободных людей» [63]. Но как только Рассел-антиклерикал, опирающийся на прогрессивные традиции Просвещения, уступает место Расселу-неопозитивисту, решительное отрицание религиозного понимания нравственности сменяется примирением с ним и даже некоторым пиететом по отношению к нему. Дело в том, что в качестве неопозитивистского философа Рассел придерживается этического релятивизма, покоящегося на убеждении в невозможности научного освещения и обоснования нравственных принципов личности: они-де «лежат вне сферы истинного и ложного», «сами по себе не могут быть ни рациональными, ни иррациональными». Разделяя господствующую в неопозитивизме эмотивистскую концепцию этики, Рассел видит в высказываниях по вопросам нравственности лишь выражение чувствований людей, а «вещи, которые законно являются делом чувства», объявляются лежащими вне сферы науки [64].

Неопозитивистский эмотивизм является одним из мостиков, перекидываемых между этикой и религией, одновременно выступая в качестве дополнительного средства ограждения последней от научной критики. Рассел уверен, что в основном «люди прини-

---

[62] Б. Рассел. История западной философии, с. 8, 842.
[63] Б. Рассел. Почему я не христианин, с. 28—29.
[64] См.: B. Russel. Religion and Science. London, 1960, p. 242—243.

мают религию из эмоциональных побуждений». Он доходит до примиренческого отношения даже к религиозной мистике: «мистицизм выражает эмоцию, а не факт, он ничего не утверждает, и он не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой». В то же время, заявляет Рассел, «в эмоциональной сфере я не отрицаю ценности переживаний, породивших религию». В целом же, «поскольку религия представляет собой некий образ чувств скорее, чем систему верований, она неприступна для науки»[65].

Для выяснения отношения неопозитивизма к религии представляют интерес и взгляды другого его столпа — Л. Витгенштейна. Своим «Логико-философским трактатом» он оформил концепцию «логического атомизма» и дал мощный толчок развитию «логического позитивизма», а последующими работами заложил основы «лингвистической философии». Изложенный в названном произведении «язык науки» исключает религиозные положения, квалифицируемые как недопустимые в философии «метафизические» высказывания. Но здесь же утверждается, что реально существует нечто «невыразимое» в этом языке, которое «показывает» себя и которое есть «мистическое»[66]. При всей неопределенности этого утверждения оно вполне могло быть истолковано как признание существования бога или по крайней мере чего-то «божественного».

В качестве «лингвистического философа» Витгенштейн отказался от попытки построить универсальную логическую модель «языка» и перешел к анализу различных видов употребления реальных, «естественных» языков в тех или иных сферах человеческого общения. Каждый вид такой лингвистической практики, включающий в себя, помимо языковых форм, также определенную систему понятий и представлений, был назван «языком», в связи с чем стало возможным говорить о «языке религии». Все подобные «языки» были объявлены правомерными в сферах своего применения и имеющими специфичную для каждого из них «логику», не подлежащую критике с точки зрения «логики» другого «язы-

---

[65] B. Russel. Religion and Science, London, 1960, p. 17, 187, 189.

[66] См.: Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 97.

ка». Развивая взгляд на «языки» как «игры», Витгенштейн был уверен в произвольности и конвенциональности правил каждой «языковой игры». В силу всего этого «лингвистическая философия» принципиально отрицала какую бы то ни было возможность критики религиозных догматов. Правда, сам Витгенштейн делал акцент на том, что неоправданно критиковать науку с позиций религии, но другие представители «лингвистической философии» прямо защищали религию.

Поворот к решительному сближению неопозитивизма с религией произошел в середине 50-х гг. и нашел свое отражение прежде всего в коллективном труде «Новые опыты в философской теологии». Значительная группа философов и теологов [67] (Флю, Льюис, Франк, Прайор, Макферсон, Юинг, Смарт, Демос, Рен-Льюис и др.) начала разъяснять, что «аналитическая философия» весьма полезна для обоснования неопровержимости религиозной веры и ограждения ее от атеистической критики. Основываясь на «лингвистической философии», Р. Брейтуэйт стремился утвердить принцип анализа положений религии только с ее собственных позиций: «для философа-эмпирика объяснять применение одного религиозного утверждения отдельно от других религиозных утверждений не более необходимо, чем придавать значение одной научной гипотезе, изолированной от других научных гипотез» [68]. Другой видный сторонник «лингвистической философии» Д. Уисдом наряду с указанием на обязательность принимающего «язык религии» верить в бога утверждал даже известную «метафизическую» правомерность утверждений о существовании бога.

Неотомист Бохеньский, превосходно улавливая новые возможности укрепления религиозной веры, открывамые «лингвистической философией», выступил со своим вариантом создания «логики религии» на базе «эмпирически данного религиозного языка», т. е.

---

[67] Деятельность этой группы обстоятельно охарактеризована в ст.: Ю. П. Михаленко. Современные неопозитивисты в роли проповедников фидеизма.— В кн.: Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах, с. 154—186.

[68] R. B. Braithwait. An empiricist view on the nature of religious belief. Cambridge, 1955, p. 17.

на «фактически используемом языке, который мы обычно употребляем в религиозных общинах»[69]. Нельзя не присоединиться к выводу профессора А. С. Богомолова, что «неопозитивизм, несмотря на видимость «нейтральности» в идейной борьбе нашего времени, фактически идет на союз с религией»[70].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одна из демаркационных линий внутри современной буржуазной философии проведена различным отношением к религии. Существует значительное число философов, открыто ставящих разрабатываемое ими мировоззрение на службу религии и под ее эгиду (неотомисты, персоналисты, тейярдисты, экзистенциалисты кьеркегоровского, марселевского, ясперсовского и других аналогичных толков). Они представляют различные течения религиозной философии. В то же время имеется немало философов, которые считают свою дисциплину радикально отличной по предмету и методу от религиозного мировоззрения, призванной развиваться независимо от него и в большей или меньшей мере противостоящей ему (различные формы неопозитивизма и другие варианты «философии науки», экзистенциализм сартровского типа и т. д.). Это представители внерелигиозной философии.

Религиозная ветвь буржуазной философии ныне переживает глубокий кризис, наиболее ярким проявлением которого является крушение неотомизма и падение надежд на тейярдизм. Сторонникам этих течений не удалось представить человеческий разум как средство, ведущее к открытию и неопровержимому доказательству бытия бога. Разрастание в этих условиях иррационалистических «побегов» религиозной философии (экзистенциалистских и персоналистских, опирающихся на августинизм), является признаком вырождения и одряхления, так как культивируемое ими «психологическое» обоснование религии лишь выражает присущие

---

[69] I. M. Bochenski. Logik der Religion. Köln, 1968, S. 52.

[70] А. С. Богомолов. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973, с. 239.

верующим людям убеждения, но не в состоянии показать истинности последних.

Но не менее глубоким кризисом охвачена также внерелигиозная ветвь современной буржуазной философии. Речь идет не только о том, что в настоящее время наблюдается прогрессирующий процесс разрушения экзистенциализма в целом (включая богоборческий) и неопозитивизма, но и о том, что на их основе оказалось невозможным доказать несостоятельность религиозной веры или даже просто провести решительное отмежевание от нее. Неверие в бога экзистенциалиста Сартра и неопозитивиста Рассела осталось на неопасном для теологии уровне субъективно-иррациональной убежденности, не стало философско-обоснованной атеистической истиной. Больше того, французский богоборческий экзистенциализм оказался насыщенным религиозными импликациями, а в ходе развития неопозитивизма стало появляться все больше таких его ростков, которые прямо тянулись к религиозной философии. Поэтому о внерелигиозности рассматриваемой ветви современной буржуазной философии можно говорить лишь с все большими оговорками.

Эта трансформация в последние годы вызывает возрастающий интерес со стороны собственно религиозных философов, начинающих видеть ценных помощников для себя в тех течениях буржуазной философии, которые еще сравнительно недавно рассматривались ими в качестве непримиримо враждебных религии. В свете этого рождаются замыслы объединить неотомистские, экзистенциалистские, неопозитивистские и иные идеи в религиозно-философском синтезе, призванном эффективно противостоять подлинному атеизму. Возникшие же в лоне современной буржуазной философии суррогаты атеизма теологи пытаются использовать для разложения его изнутри, утверждая, во-первых, недостаточную обоснованность всякого атеизма, а во-вторых, его непреодолеваемую зависимость от религии. Вырисовывающаяся ныне тенденция к своего рода религиозно-философскому экуменизму направлена своим острием против марксистского атеизма, причем в стремлении «преодолеть» его буржуазные философы широко опираются на ревизионистов, устанавливая с ними союз и в этой области.

Идут ли буржуазные философы на поддержку религии сознательно или же создаваемые ими учения независимо от их намерений фактически используются в этих целях, объективная возможность для этого во всех случаях создается — в теоретическом плане — идеализмом, агностицизмом, метафизическим способом мышления. Все формы поддержки религии и борьбы с атеизмом со стороны философов капиталистических стран являются социально обусловленными их буржуазной позицией.

Выявление фидеизма современной буржуазной философии является существенным аспектом ее марксистско-ленинской критики, имеет немаловажное значение в борьбе атеистов против теоретических основ религии. Все это органически включено в глобальный процесс борьбы марксистов-ленинцев против буржуазной идеологии. Указывая, что ныне «идейное противоборство двух систем становится более активным» и «современные условия выдвигают новые задачи перед идеологической деятельностью партии», Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев подчеркивал в Отчетном докладе XXV съезду: «В борьбе двух мировоззрений не может быть места нейтрализму и компромиссам» [71].

---

[71] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 74.

СОДЕРЖАНИЕ

Виталий Николаевич КУЗНЕЦОВ

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
И РЕЛИГИЯ

Редактор К. К. Габова
Художник Г. В. Северденко
Худож. редактор Т. И. Добровольнова
Техн. редактор А. М. Красавина
Корректор В. И. Гуляева

А 03361 Индекс заказа 61111. Сдано в набор 29/VII 1976 г. Подписано к печати 4/X 1976 г. Формат бумаги 70×108¹/₃₂. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1. Печ. л. 2. Усл. печ. л. 2,80. Уч.-изд. л. 3,40. Тираж 83090 экз. Издательство «Знание». 101835, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Заказ 1354. Типография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 11 коп.

91

11 коп. Индекс 70075